العلاقة بين المنطق والتصوف

في تراثنا الفكري

"السُّهْرُوَرْدِيّ المقتول نموذجاً"

تصدير

الأستاذ الدكتور عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

تأليف

الأستاذ الدكتور / محمود محمد على محمد

أستاذ الفلسفة بجامعة أسيوط

الطبعة الأولى

2015م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : 5404480 - الإسكندرية



الأهـــــداء

إلي أستاذي الدكتور أحمد الجزار أستاذ الفلسفة بجامعة المنيا... القيمة العليا في حياتنا الأكاديمية وحياتنا الثقافية ...علي حد سواء ... قيمة تعلو علي المكان ... وعلي الزمان.

محمود محمد علي

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾

سورة النساء : الأية 82- 83.

تصدير

بقلم/ أ. د . عاطف العراقى

العلاقة بين المنطق والتصوف في تراثنا الفكري "السُّهْرُوَرْدِىّ المقتول (549هـ - 587هـ) نموذجاً "، كان في الحقيقة عنوان لبحث أجراه لوقتاً طويل تلميذي الدكتور محمود محمد علي، وهذا البحث كان بعنوان " المنطق الإشراقى عند شهاب الدين السُّهْرُوَرْدِىّ فى ضوء المنطق الأوروبي الحديث "، وكان هذا البحث مجالاً لدراسته لدرجة الماجستير من كلية الآداب بسوهاج - جامعة أسيوط (سابقاً) .

و" المنطق الإشراقى عند شهاب الدين السُّهْرُوَرْدِىّ فى ضوء المنطق الأوروبي الحديث "، موضوع لا أتردد في القول بأنه من الموضوعات الحيوية الهامة في مجال التراث الفلسفى العربى .

وتتمثل أهمية هذا الموضوع في أنه يركز على دراسة تراثنا، ولا خير فينا إذا أهملنا تراثنا . إن التراث يشكل جزءاً من شخصية الإنسان ومن يهمل دراسة ماضيه، فلا حاضر له ولا مستقبل .

صحيح أننا نختلف مع السُّهْرُوَرْدِىّ في بعض الآراء في مجال التصوف بصفة عامة والمنطق الإشراقى بصفة خاصة، كما نختلف مع المؤلف حول بعض الآراء التى ذهب إليه، ولكن هذا لا ينفى أهمية دراسة فكر السُّهْرُوَرْدِىّ في مجال المنطق .

قسم الباحث دراسته إلى مجموعة من الفصول، تحدث في الفصل الأول عن حياة وآثار السُّهْرُوَرْدِىّ مقسماً هذا الفصل إلى الحديث عن مولده ورحلاته ومأساته وآثاره وحياته الفكرية بشكل عام، وحلل المؤلف الدكتور محمود محمد على، فى الفصل الثانى موضوع المنطق

وعلاقته بنظرية المعرفة الصوفية عند السُّهْرُوَرْدِىّ، وذلك حين درس مفهوم المنطق عنده وتقسيم السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق وتقييم المنطق الإشراقى . كانت هذه العناصر موضوع الفصل الثانى من فصول كتاب المنطق الإشراقى، والذى يقدمه مؤلفنا الدكتور "محمود على" للطبع والنشر، وذلك بعد أن كان كما قلنا رسالة جامعية .

أما الفصل الثالث، فكان عن المنطق عند السُّهْرُوَرْدِىّ وعلاقته بالمنطق الأرسطى القديم . وعناصر هذا الفصل تعد عناصر هامة، ومن بينها الحديث عن المصادر التى استفاد منها السُّهْرُوَرْدِىّ منطقه الإشراقى، وأوجه الاختلاف والأتفاق بين منطق السُّهْرُوَرْدِىّ ومنطق كل من ابن سينا وابن تيمية، هذا بالإضافة إلى الإشارة إلى الإضافات التى أضافها السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق الأرسطى .

هذا عن الفصل الثالث، أما الفصل الرابع فكان موضوعه نقد المنطق الأرسطى ومحاولة إصلاحه عند السُّهْرُوَرْدِىّ والمناطقة المحدثين . وقد أدار المؤلف حديثه حول نقد السُّهْرُوَرْدِىّ والمحدثين للمنطق الأرسطى والإصلاحات المنهجية التى أضافها السُّهْرُوَرْدِىّ والمناطقة المحدثين للمنطق الأرسطى .

وأما الفصل الخامس والذي عنوانه النزعة الصوفية في المنطق الأوروبي الحديث، ففيه ناقش باحثنا من خلاله ملامح تلك النزعة عند عدد كبير من مناطقة العصر الحديث مناقشة جيدة.

أما الفصل السادس والأخير من فصول كتاب الدكتور محمود على عن المنطق الإشراقى، فكان موضوعه " منطق السُّهْرُوَرْدِىّ ومحاولة قراءة أفكاره في ضوء المنطق الحديث"، وقد جاء هذا الفصل مقسماً إلى مجموعة من العناصر التى تدخل بوجه عام في إطار الحديث

عن منطق السُّهْرُوَرْدِىّ، وهذا يدلنا على التزام الباحث بالدقة وعدم حشر موضوعات قد تبدو بعيدة عن المحور أو الفصل الرئيسى الذى قام بتحليله ودراسته .

موضوع هذا الكتاب إذا يعد موضوعاً حيوياً كما سبق أن أشرنا وهو موضوع لا يعد من الموضوعات السهلة – وخاصة أنه يبحث ﰲ مجال به مصطلحات عديدة، وباحثنا قد بذل جهده ﰲ تحليل وصياغة العديد من الآراء التى قام بها السُّهْرُوَرْدِىّ، كما أن من مزايا هذه الدراسة أن الباحث لم يكن مقتصراً على مجرد العرض الموضوعى لفصول دراسته، بل إنه حاول جهده نقد هذه الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها السُّهْرُوَرْدِىّ . ومعنى هذا أن البحث يتضمن الرؤية الموضوعية والرؤية الذاتية النقدية، وإن كنا نجد عند المؤلف نوعاً من المبالغة فى إثبات فكرة التأثر والتأثير – تأثر السُّهْرُوَرْدِىّ بمن سبقوه ومدى تأثيره فى الذين عاشوا بعده – وهذه المسألة كان ينبغى معالجتها بحذر حتى نبتعد عن الأساليب الخطابية الإنشائية، والتى تعتمد على المبالغة بوجه عام.

الموضوع إذن الذى اختاره الباحث يعد كما قلنا موضوعاً هاماً والكتاب به معلومات كثيرة يمكن أن يفتح المجال لكثير من طلاب البحث والدراسة – أى أن الهدف الذى سعى إليه المؤلف يعد هدفاً نبيلاً ؛ إذ يسعى إلى التعرف على حقيقة الأشياء، ونرجو للمؤلف إستكمال دراساته ﰲ مجال المنطق عند فلاسفة العرب بوجه عام ؛ إذ أن العرب قد بذلوا جهداً كبيراً ﰲ سبر أغوار العديد من المشكلات المنطقية وعلاقتها بالمشكلات الفلسفية .

وحين نجد دراسة أكاديمية دراسة تكشف عن ثراء وإطلاع صاحبها، دراسة أمينة وموضوعية، فإن هذه كلها أمور تؤدى بنا إلى تقدير صاحب هذه الدراسة الدكتور محمود على، ونرجو له كل التوفيق في دراساته المقبلة ؛ وخاصة أن المشكلات المنطقية والفلسفية تعد ثرية ومتنوعة، نرجو له التمسك بالبحث والدراسة طوال سنوات حياته العلمية .

والله هو الموفق للسداد

أ.د/عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

مدينة نصر في 16 / 2 / 1998

المقدمة

يحتل " شهاب الدين أبو الفتوح يحيي السُّهْرُوَرْدِىّ " ، الملقب بالسُّهْرُوَرْدِىّ المقتول في تاريخ التصوف الإسلامى مكانة كبيرة ، إذ يمثل كونه مؤسساً للفكر الفلسفي الإشراقي، الذي يدعو إلى الوصول للمعرفة ، عن طريق الذوق والكشف الروحاني، بخلاف التوجه الفلسفي العام والمستدل بالتقصي والتحليل البرهاني، جمع بين عدة توجهات فلسفية من الفكر اليوناني والفكر الشرقي وغيرها كنماذج فلسفية لتوضيح الفلسفة الإشراقية ، وهو يمثل أكبر من دعا إلى التأمل الروحاني من بين الفلاسفة المسلمين، كما عرف عنه بعدم الاقتناع بالمصادر ، بل بأسلوب التفكير الذاتي والنفسي.

ويحكي ابن "أبي أصيبعة" عنه فيقول ما مختصره عن السُّهْرُوَرْدِىّ:" كان أوحد في العلوم الحكمية ، جامعاً للفنون الفلسفية ، بارعاً في الأصول الفلكية ، مفرط الذكاء، جيد الفطرة ، فصيح العبارة ، لم يناظر أحداً إلا بزّه، ولم يباحث محصلاً إلا أربى عليه ، وكان علمه أكثر من عقله. فلما أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء كثر تشنيعهم عليه. وعملوا محاضر بكفره وسيروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين. فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً في حقه بخط القاضي الفاضل، يقول فيه إن هذا الشاب السُّهْرُوَرْدِىّ لا بد من قتله ، ولا سبيل أن يطلق ولا يبقى بوجه من الوجوه، ولما بلغ شهاب الدين السُّهْرُوَرْدِىّ ذلك ، وأيقن أنه يقتل، وليس جهة إلى الإفراج عنه إختار أنه يترك في مكان مفرد ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقى اللّه ففعل به ذلك. وكان ذلك في أواخر سنة ست وثمانين وخمسمائة بقلعة حلب 586 هـ - 1190م "[1].

كمـا يعتـبر السُّـهْرُوَرْدِيّ المقتـول أيضـاً بشـهادة بعـض البـاحثين صـاحب مدرسـة إشـراقية صـوفية، إحتلـت مكانـة الصـدارة بـين جماعـة التصوف والعشق الإلهي، لما قامت به هذه المدرسـة مـن مغـامرات عرفانيـة سـحرت بأفكـارهـا العقلانيـة قلـوب معاصـريها وعارفيهـا، وصـورت لهـم عالم العقول، وعـالم النفوس، وعـالم المعـاد بأسـلوب حقـاني عميـق، أنـار النفوس التواقة إلي الخلود والمشاهدة، بواسطة الانفعالات المتوترة الحية، وبـالآراء الروحيـة المكاشـفة، والقـدرة الخارقـة المؤثرة في مشـاعر النـاس وأحاسيسهم [2]؛ وفي هذا يذكـر الشهرزورى أنـه كـان مـن السـابقين فـى الحكمة العملية، وأنه كان قلندرى[*] الصفة، وكان له رياضات عجـز أهـل الزمـان عنهـا ... وكـان أكثـر عباداتـه الجـزع والسـهر والفكـر فـى العوالم الإلهية، وكان قليل الالتفات إلى مراعاة الخلـق، ملازمـاً للصـمت والاشتغال بنفسه [3] .

ويقـول الـدكتور محمـد مصـطفى حلمـى رحمـه اللّه : "... ليس أدل علـى سـعة ثقافتـه الفلسـفية مـن مؤلفاتـه العديـدة الحافلـة بـالآراء القيمـة، والتـى جمـع فيهـا إلى براعـة الأنظـار العقليـة، روعـة التعـاليم الصوفية، ولطافة الأذواق الروحية .. وترجع أهميـة السُّـهْرُوَرْدِيّ فـى تـاريخ الحيـاة الروحيـة الاسـلامية، لا إلى أنـه كـان صـوفياً مـن طـراز الصـوفية الأولين، ولا إلى أنه كان فيلسوفاً روحياً يصطنع النظـر العقلـى الخـالص علـى نحـو مـا يصـطنعه الفلاسـفة الخلـص، بـل هـى ترجـع إلى مذهبـه فـى

(*) القلندرية أحد فرق الملامتية، وهم قوم ملكهم سكر طيبة قلوبهم حتى خربوا العادات، وطرحوا التقييد بآداب المجالسات والمخالطات، وساحوا فى ميادين طيبة قلوبهم، فقلت أعمالهم إلا من الفرائض ... والقنلدرى لا يتقيد بهيئة، ولا يبالى بما يعرف من حاله وما لا يعرف . الموسوعة الصوفية، لعبد المنعم الحفنى، ص329.

حكمة الإشراق، وهو ذلك المذهب الذى نزع فيه منزعاً وسطا بين التصوف المعتمد على الذوق، والفلسفة المستندة إلى النظر[4]؛ كما يدل على ذلك قوله فى بيان الطريق الذى حصل به ما حصل من حكمة الاشراق : "... ولم يحصل لى أولا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما كان يشككنى فيه مشكك .."[5]؛ ومن هنا كانت حكمة الإشراق فلسفة روحانية في كثير من جوانبها ؛ حيث تذهب فى المعرفة مذهباً ذوقياً قوامه أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوى، كما يدل على ذلك ما يحدثنا به السُّهْرُوَرْدِىّ نفسه من أنه كتب كتابه (حكمة الإشراق) إجابة لملتمس فريق من أصدقائه طلب إليه أن يكتب كتاباً يذكر فيه ما حصل له بالذوق فى خلواته ومنازلاته [6]، وأن المنهج الذى اصطنعه هو ذوق إمام الحكمة أفلاطون الذى يلقبه السُّهْرُوَرْدِىّ بصاحب الأيد والنور[7] .

ويقول الشهرزورى شارح كتب السُّهْرُوَرْدِىّ فى مقدمته لحكمة الإشراق : " وهذه الحكمة الذوقية قل من يصل إليها من الحكماء، ولا يحصل إلا للأفراد من الحكماء المتألهين الفاضلين، وهؤلاء منهم قدماء سبقوا أرسطو زماناً، كاغاثاذيمون، وهرمس، وأنباذقلس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، وغيرهم من الأفاضل الأقدمين، الذين شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدمهم، وهؤلاء وإن كان أكثر وكدهم الأمور الذوقية، فلم يكونوا خالين عن البحث، بل لهم بحوث وتحريرات وإشارات منها تقوّى إمام البحث أرسطاطاليس على التهذيب والتفصيل ...، ومنهم متأخرون تأخروا عنه، لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقية ضعيفة جداً، لأن أرسطاطاليس شغلهم بالبحث ... ولم

يـزل البحـث بعـد ذلـك ينمـو والـذوق يضـعف ويقـل ... وضـاعت طـرق سـلوكهم وكيفيـة معاينـة الأنـوار المجـردة ولطافـة مأخـذهم فـى مفارقـة الأنفس بعد خراب البدن ... ولم يـزل طريق الحكمـة مسـدودا حتـى طلع كوكـب السـعادة وظهـر صبـح الحكمـة ... بظهـور سـلطان الحقيقـة ... شهاب الملة والحق والـدين أبـو الفتـوح السُّـهْرُوَرْدِىّ، فشـرع فـى إصـلاح مـا أفسـدوا ... وشمـرً عـن سـاق الجـد فـى التعصـب للحكمـاء الأول والـذب عنهم ومناقضة من رد عليهم، وبالغ فى نصرتهم أشد مبالغة ... " [8].

وقـد تميـز السُّـهْرُوَرْدِىّ بتعـدد وتنـوع المصـادر الـتي إسـتقي منهـا فكـره، فتيـارات متعـددة، وأفكـار مختلفـة دينيـة فلسـفية وصـوفية ومـذاهب اليونـان والفـرس القديمـة، قـد سـاهمت في تكـوين مذهبـه، وتجلت مهارتـه في حبك مختلف الاتجاهـات والتيـارات في نسق متكامـل من خلال محاولته التوفيق بين الاتجاه البحثي العقلـي والاتجـاه الكشفي الصوفي في منهج واحد يبدأ من العقل ويترقي صاعداً، حتي يصل لمرحلة الكشـف والإشـراق [9]؛ ولـذا يصـرح السُّـهْرُوَرْدِىّ فـى مقدمـة حكمـة الإشراق قائلاً : " وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتنـى عليه وغيره يسـاعدنى عليـه كـل مـن سـلك سـبيل الله عـز وجـل، وهـو ذوق إمـام الحكمة ورئيسها أفلاطـون، صـاحب الأيـد والنـور، وكـذا مـن قبلـه مـن زمان والـد الحكمـاء هـرمس إلى زمانـه مـن عظمـاء الحكمـاء وأسـطاين الحكمـة مثـل أنبـاذوقلس، وفيثـاغورس، وغيرهمـا، وكلمـات الأولـين مرموزة وما رد عليهم، وإن كـان متوجهـا علـى ظاهـر أقاويلهم لم يتوجـه على مقاصدهم، فلا رد على الرمز، وعلى هـذا يبتنـى قاعـدة الشـرق فـى النـور والظلمـة التـى كانـت طريقـة حكمـاء الفـرس مثـل جاماسـف

وفرشاوشتر وبوزرجمهر، ومن قبلهم، وهى ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد مانى، وما يفضى إلى الشرك بالله تعالى" [10].

وعلى الرغم من هذه الأهمية التى مثلها السُّهْرُوَرْدِىّ فى تاريخ التصوف الإسلامى، وعلى الرغم من عمق فلسفته فى كافة المجالات التى بُحث فيها، إلا أن هناك جوانب عديدة فى فلسفته لم تُبحث بحثاً منهجياً دقيقاً شاملاً، بحيث يتبين لنا أثر فلسفة هذا الفيلسوف.

ومن الموضوعات التى لم تبحث بحثاً منهجياً شاملاً نقده للمنطق الصورى الأرسطى نقداً أضفى عليه بعداً إشراقياً ؛ حيث يرى بعض الباحثين أن أفكار السُّهْرُوَرْدِىّ الفلسفية الخاصة لم تتناول أية فكرة رئيسية منها بالقدر الكافى من البحث والتحليل، وفى مقدمتها جميعا نقده للمنطق الصورى الأرسطى، فلقد أجريت بعض الانتقادات من جانب المتكلمين والفقهاء، ولكن نقد السُّهْرُوَرْدِىّ قد جاء فى إتجاه مقابل تماماً، فقد أنزل المقولات العشر إلى خمس [**]، ثم جعل من المنطق سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق، فإذا ما تأمل القارئ تاريخ المنطق بعد ذلك فى الغرب، يدرك ما لنقد السُّهْرُوَرْدِىّ على المنطق الأرسطى من قيمة بالغة.

(**) وفي هذا يقول السهروردي :"لما كان المحمول عليه الوجود إما موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر، وإما موجوداً فيه، إما غير قار الذات كالحركة أو قارها الذي لا يعقل إلا مع الغير وهو المضاف، والقار غير الإضافي إما أن يوجب لذاته التجزئ، والنسبة وهي الكمية أو لا يوجب لذاته ذانك وهو الكيف، فأنحصرات الأمهات من المقولات في خمسة".

أنظر السهروردي : التلويحات اللوحية والعرشية، مجموعة في الحكمة الإلهية، المجلد الأول، تحقيق هنري كوربان، استانبول، مطبعة المعارف، 1945، ص11.

إلا أن بعض المستشرقين من أمثال " هنرى كوربان " Henery Corbin " [11]، وماكس هورتن " Max Horten[12]، وغيرهما يقللون من أهمية الجانب المنطقى فى " حكمة الإشراق " ويركزون على الجانب الكونى الميتافيزيقي، وما الجانب الكونى الميتافيزيقى عن النور، إلا تطبيق للمنهج الإشراقى في تصور الفلاسفة المشائين للكون ؛ بل يجعل بعض المستشرقين من أمثال " لويس ماسينون " Louis Mossignon من السُّهْرُوَرْدِىّ إشراقياً كونياً ميتافيزيقياً خالصاً، ويتركون جانب الحكمة ويميلون به إلى التصوف ويخرجونه من نطاق الفلسفة والمنطق [13].

والحقيقة أن القسم الأول " من حكمة الإشراق " عن " ضوابط الفكر " لا يقل أهمية عن القسم الثانى عن " الأنوار الإلهية "، بل هما واجهتان لحقيقة واحدة . فالسُّهْرُوَرْدِىّ يبدأ في القسم الأول من حكمة الإشراق بالبحث في أسس الفكر من حيث المعايير المنطقية، ليري إمكانية التوصل إلي الحقيقة من خلال هذه المعايير العقلية، وعندما يجد أنها لا تفيد في الوصول إلي الحقائق الثابتة والدائمة التي ينشدها يعمد لنقدها، ومحاولة إصلاحها لتصبح صالحة كمرحلة نحو عالم الموجودات الحقيقية، عالم الأنوار والمجردات، وهو ما يعرض له في القسم الثاني من الكتاب ؛ حيث يتناول نظرية النور ومراتب الأنوار وما يتعلق بذلك من مباحث كونية وطبيعية

ولذلك فالسُّهْرُوَرْدِىّ قد حاول في القسم الأول من حكمة الإشراق، أن ينقد بعض مباحث المنطق الصورى الذى عرض له في رسائله ؛ وبخاصة رسالة " اللمحات في الحقائق " أولاً، ثم يضع مذهباً منطقياً جديداً ثانياً، أو بمعنى أدق أن يختصر المنطق الأرسطى إختصاراً

مبتكراً ثانياً، ويسمى كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث أو ضوابط إشراقية، بحيث يتسنى لنا بأن نطلق على مجموع تلك الآراء " المنطق الإشراقى "[14].

وعلى ذلك فالمنطق الإشراقى عند السُّهْرُوَرْدِىّ هو محاولة لإصلاح المنطق الأرسطى وتخليصه من آثار المشائية التى تعنى لديه الصورية الفارغة وللتحرر من الطريق الصورى عند المشائين المتأخرين، وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطى هذا المنطق مضمونه وتعدل في شكله، وتخليص الفلسفة أيضاً من المناقشات العقيمة بين الفلاسفة المشائين من أجل إحياء الفلسفة والعودة إلى النبع الإشراقى الصوفي[15].

ومن هذا المنطق فإن هذه الدراسة تسعي جاهدة إلي عرض نقد السُّهْرُوَرْدِىّ لنواح من المنطق الأرسطي الذي وجد فيه ما يعيق طريقه نحو الإشراق، لنكشف من خلال هذا النقد عن رأيه في المنطق العقلي، وهو الصوفي الإشراقي الذي يري أن المعرفة أساسها :" معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدي أو رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة لسلب النفس عن البدن"[16]، فما الغاية من عرضه للمنطق ونقده له، وما الذي يمكن أن يقدمه في حقل نقد المنطق ؟ وهل كان في نقده للمنطق يستند إلي أسس عقلية ينقد من خلالها، فيكون بذلك قد عاد إلي إطار العقل – إن كان ذلك ممكناً – وما قيمة هذا النقد مقارنة بما تعرض له المنطق الأرسطي من نقد في مختلف العصور ؟

والإجابة علي هذه الأسئلة هي متضمنة في تقسيم السُّهْرُوَرْدِىّ لقضايا المنطق الإشراقى عند السُّهْرُوَرْدِىّ إلى ثلاثة مباحث، وهذه المباحث تكون كالآتي :

1- مبحث المعارف والتعاريف، ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى والتعريف.

2- مبحث الحجج، ويضم مباحث القياس وأشكال القضايا .

3- مبحث المغالطات، وفيه ينقد السُّهْرُوَرْدِىّ مباحث المشائين في الطبيعيات والإلهيات ؛ أى أنه ينقد بعض نتائجهم على أساس من تجربته الإشراقية .

ففى مبحث المعارف والتعاريف يغير السُّهْرُوَرْدِىّ بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة، ويضع مكانها أسماء أخرى، فيسمى مثلاً القسمة الثلاثية المشهورة لدلالة اللفظ على المعنى : التطابق والتضمين والالتزام – يسميها القصد والحيطة والتطفل، وهى ألفاظ تدل على جانب شعورى قصدى لا على جانب صورى موضوعى محايد، وفى قسمة الألفاظ إلى عام وخاص، يسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص، والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو المنحط، وواضح في هذه التسمية الجديدة ظهور بعد الشخص كبعد التعين أو تعيين درجته من حيث العلو والانحطاط والعلو، والعلو والانحطاط كلاهما يمثل بعداً صوفياً تترتب فيه الموجودات حسب الشرف والكمال [17].

وفي هذا المبحث أيضاً ينتقد السُّهْرُوَرْدِىّ قاعدة المشائين في التعريفات موضحاً أن المشائين يأخذون الذاتى العام، أى الجنس، والذاتى الخاص أى الفصل في تعريف الشئ، ولما كان الذاتى الخاص

هذا غير معلوم عند من يجهله، فإقحامه في التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهولا يتوصل إليه إلا بالمعلوم، ثم لو افترضنا أنه اتفق للمعروف الالمام بهذا الذاتى أو الخاص أو الفصل، فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتى آخر لا يعرف الشئ إلا به ! فتكون المعرفة بالشئ آنذاك ممتنعة وكذلك تعريف الشئ ... !! [18].

وهذا النقد الذى يوجهه السُّهْرُوَرْدِىّ للتعريف الأرسطى يوجهه باسم العلم الكشفى أو المعرفة الحسية، أى باسم المشاهدة الباطنية أو الخارجية . فالمشاهدة وحدها هى التى تعطى الخاص، وهى أساس المعرفة البعدية وسابقة عليها، وهى تعطى فرضة جديدة لا يمكن للتعريف الأرسطى أن يصل إليها، وهى الضامن لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس صدقها، فالواقع منه المجهول ومنه المعلوم، والمعرفة الإنسانية جزئية لأنها لا تستطيع إلا أن تحصل على المعلوم دون المجهول ؛ في حين أن المعرفة الكشفية - الإشراقية تعطينا المجهول والمعلوم على حد سواء . تحتاج المعرفة الإنسانية إذن إلى معرفة أخرى صوفية إشراقية تكون لها بمثابة الأوليات، حتى نضمن ألا تتسلسل المعارف الإنسانية في أولها إلى ما لا نهاية، المعرفة الصوفية - الكشفية هى النقطة اليقينية الضرورية لكل معرفة إنسانية، وهى التى تعطينا معرفة بالواقع، فى حين أن التصورات عاجزة عن الخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان [19].

وهكذا ينتهى السُّهْرُوَرْدِىّ من نقده لمبحث التعريف الأرسطى إلى نتيجة عامة واحدة وهى أن الإنسان لا يحتاج، لكى يعلم شيئاً إلى التعريف الأرسطى من الجنس والفصل، من أجل إفساح المجال للمعرفة الإشراقية القائمة على الكشف والإلهام الصوفيين [20].

وفي المبحث الثانى، وهو مبحث الحجج يختصر السُّهْرُوَرْدِىّ كثيراً من أشكال القضايا، لأنها لا يستفاد بها أو لأنها متشعبة يستغنى عنها بأقل منها ويستبدل بها ضوابط للفكر قليلة العدد، مختصرة الفوائد، وهذا يعنى أن السُّهْرُوَرْدِىّ يرفض كل ما هو زائد على نظرية متسقة للعقل، وكل ما هو زائد عليه أو متشعبة منه لا دلالة له، فمبادئ العقل هى المبادئ الضرورية اللازمة والنافعة ؛ أى أنها هى المبادئ الكافية وقد يكون هذا التشعب والتفريغ أحد معانى الصورية . أى الصورية الفارغة [(21)].

ففى القضايا يقسم السُّهْرُوَرْدِىّ القضايا إلى كلية وجزئية أو موجبة وسالبة، ويحذف القضايا الشخصية لأن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم، وحتى تكون أحكام القضايا أضبط وأسهل، ويقسم السُّهْرُوَرْدِىّ القضايا أيضاً من حيث الجهة إلى ضرورية وممتنعة وممكنة، ولكنه يحذف المجهولة وكمية الموضوع، لأن المجهول لا يفيد العلم، لأن الكيف هو الذى يميز شيئاً عن آخر، وفى التناقض يحذف السُّهْرُوَرْدِىّ عديداً من الأبحاث أنه لا يحتاج إليها في نقد المشائين وتفريعاتهم [(22)].

وفيما يتعلق بالقياس الاستثنائى والاقترانى، فيقول عن السلبى أنه لا يحتاج إلى تطويل، والضابط الإشراقى فيه مقنع دون كثير من المختلطات، ويقول عن الشكل الثانى أنه ترك التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلط، ويقول عن الشكل الثالث أنه قد حذف عنه التطويلات . أما الشكل الرابع فإنه يسقطه من حسابه، لأنه شكل تابع للأشكال الثلاثة الأولى الأصلية، فالسُّهْرُوَرْدِىّ يستبدل بهذه التعريفات القديمة الفطرة أو الضابط الاشراقى [(23)].

وبالإضافة إلى الحذف والاختصار، فإن السُّهْرُوَرْدِىّ قام أيضاً بتبسيط أشكال القضايا في أربعة مواضع، يسمى كل منها حكمة إشراقية :

1- فمن حيث الكيف يرد السُّهْرُوَرْدِىّ القضايا السالبة كلها إلى قضايا موجبة [24]، وهذا يعنى رد الفرع إلى الأصل، فالسلب فرع والإيجاب أصل، والسُّهْرُوَرْدِىّ يبحث عن الأصول لا عن الفروع، والمعرفة الإشراقية أصل المعرفة الإنسانية، وإذا كان السلب جزءً للموضوع أو للمحمول، لم يكن قاطعاً للنسبة، فالإيجاب قطع والسلب ظن .

2- ومن حيث الكم يرد السُّهْرُوَرْدِىّ القضايا الجزئية كلها إلى قضايا كلية [25]، فالكل هو الأصل والجزء فرع عليه، والمعرفة الإشراقية كلية لا جزئية، وفى العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية، بل على الكلية، والجزئية لا تكون شرطاً في التناقض، وبالتالى فهى لا تدخل في أصول القضايا، والكلية لا بد أن تكون محيطة أو حاصرة. .

3- ومن حيث الجهة يرد السُّهْرُوَرْدِىّ القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بتاتة[26]، وذلك لأن الممكن سلب للضرورى، والمعرفة الإشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة، ويجعل السُّهْرُوَرْدِىّ الإمكان والإقناع جزءاً من المحمول ولم يجعله شرطاً للتناقض، والقضية البتاتة هى الوحيدة التى تستخدم في العلوم، أما الممكنة أو الممتنعة فلا تستخدم على الإطلاق .

4- ومن حيث إطلاق الحكم يرد السُّهْرُوَرْدِىّ القضايا المنفصلة كلها إلى قضايا متصلة [27]، وذلك لأن الاتصال أصل الانفصال، ولأن

المعرفة الإشراقية متصلة لا إنفصال فيها والحقائق ليس فيها اختيار بين احتمالين "إما ... أو"، بل هى حقيقية واحدة متصلة صادقة .

أما من حيث مادة البراهين، فالسُّهْرُوَرْدِىّ لا يستعمل إلا مادة يقينية، سواء أكانت فطرية أو ما يبنى على فطرى في قياس صحيح، والحدسيات عند السُّهْرُوَرْدِىّ تشمل : المجريات، وهى مشاهدات مفيدة يقينية تحدث بالتكرار والمتواترات، وهى شهادات يقينية لكثرتها بعيدة عن التواطؤ ومؤيدة بالقرائن أو المشهورات والمخيلات، والتمثيلات فكلها لا تفيد اليقين، فواضح أن اليقين عند السُّهْرُوَرْدِىّ، هو الحدس، والحدس، يشمل المتواترات والمشاهدات أو الوحى والمعرفة الإنسانية على حد سواء [28].

ولما كانت مباحث المنطق الإشراقى عند السُّهْرُوَرْدِىّ على هذا النحو من الجدة والطرافة، فقد إجتهدنا بين الفنية والفنية في أن نقارنه ببعض الأفكار المتضمنة في المنطق الحديث، علي ألا تعنى تلك المقارنة أن الأفكار التى طرحها السُّهْرُوَرْدِىّ، قد وصلت إلى آخر ما وصلت إليه أفكار المناطقة المحدثين، وإنما يعنى وجود نفس الحلول لنفس المشكلات، فهناك حقائق منطقية عامة يمكن للمفكرين من شعوب مختلفة الانتساب إليها والاتفاق عليها، دون أن تكون مجرد وجهات نظر خاصة مرتبطة بعصر معين، أو بمزاج خاص، كما لا تعنى المقارنة وجود أوجه تشابه مستمرة بين الأفكار المتضمنة في المنطق الإشراقى والأفكار المتضمنة في المنطق الحديث .

كما لا تعنى المقارنة بالضرورة أوجه التشابه والاختلاف ؛ بل تعنى إلى حد ما إيجاد أوجه التشابه والاختلاف عن طريق المقابلة غير المستمرة بين أفكار السُّهْرُوَرْدِىّ وأفكار المناطقة المحدثين .

وعلى هذا تشمل المقارنة جانبين :

الجانب الأول : موضوعات قائمة في المنطق الاشراقى والمنطق الحديث معاً ؛ مثل نقد المنطق الصورى الأرسطى، ومحاولة إصلاحه، ثم ربط المنطق بنظرية المعرفة .

الجانب الثانى : موضوعات قائمة في المنطق الاشراقى، يمكن تلمسها في المنطق الحديث، مثل :

أولاً : إختصار المنطق الأرسطى، ثم محاولة وضع نسق له .

ثانياً : نقد التعريف الأرسطى، ومحاولة وضع تعريف جديد له .

ثالثاً : إختصار المقولات الأرسطية .

رابعاً : الاهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحملية .

خامساً : رد القضايا السالبة في قضايا موجبة .

سادساً : رد القضايا الجزيئة إلى قضايا كلية .

سابعاً : عدم إعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية .

ثامناً : التحلل من عدد ضروب أشكال القياسات الأرسطية .

تاسعاً : إنكار الشكل الرابع .

وتقتضينا الأمانة العلمية أن نشير إلى أن هناك دراسات وبحوثاً، قد سبقتنا إلى تناول جانب أو أكثر من جوانب المنطق الإشراقي عند السُّهْرُوَرْدِىّ (•••) ؛ لكننا عندما أطلعنا عليهم جميعا لم نجد في أى منها

(•••) من أهم تلك الدراسات دراسة جادة متعمقة في منطق السهرودى قام بها الأستاذ الدكتور / على سامى النشار، وضمنها كتابه مناهج البحث عند مفكرى الإسلام=

معالجة منهجية ودراسة مستوعبة لكل جوانب المنطق الإشراقي، وعلى أية حال فحسب هذه الدراسات السابقة أنها تمثل جهداً لا ينكر لأصحابها من الأساتذة ، وأشهد أنني أصبت من بعضها شيئاً من الفائدة، ولكن أعظم فائدة من تلك الدراسات هى أنها أكدت عندى العزم على القيام ببحث خاص شامل مستوعب لقضية " المنطق الإشراقي عند السُّهْرُوَرْدِيّ المقتول ".

وقد حاولنا في بحثنا هذا أن نعرض لموضوع المنطق الإشراقي عند السُّهْرُوَرْدِيّ بمنهج يعالج ما أعرضت عنه أو أغفلته الدراسات السابقة أو عرضت لجوانب تتصل به في عجالة لا تكشف بدرجة كافية عن فكر السُّهْرُوَرْدِيّ وفلسفته في هذا الموضوع، ووفقا لفهمنا لنصوص الفيلسوف وتأويلاتنا لبعضها أحياناً ومقارنتها بعضها ببعض وبغيرها من الآراء التى سبقته، فقد أدى ذلك إلى أن نقول بآراء تخالف كثيراً من الآراء التي تضمنتها بعض الدراسات السابقة، على أننا لم نكتف بمجرد عرض آراء الفيلسوف في كل مسألة تتصل بالموضوع، وإلا وقعنا فيما نحذر من القوع فيه، وهو أن تكون الدراسة أفقية مسطحة خالية من العمق .

ومن ثم حاولنا دائماً وبقدر ما وسعنا الجهد أن نبرز آراءه التقريرية والنقدية في كل مسألة ونقارنها بما سبقها من آراء، ثم

=وخصص لها الباب الرابع من ص 303 – 319، وقد اهتم المؤلف بإبراز مباحث المنطق الاشراقى عند السهروردى ؛ وهناك دراسة متعمة أيضا للأستاذ الدكتورحسن حنفى موضوعها " بين حكمة الاشراق والفينولوجيا " ضمنها الكتاب التذكارى لشهاب الدين السهروردى في ذكراه، ص ص 216––280، وهى دراسة نقدية مقارنة تتناول إبرزا فلسفة السهروردى وهوسرل

نكشف عن إنعكاساتها وآثارها فيمن جاء بعده سواء من مفكرى الإسلام أو مفكرى العصر الحديث .

على أننا في معالجتنا لموضوع بحثنا آثرنا إنتهاج المنهج التحليلي المقارن، من حيث يعتبر في نظرنا على أقل تقدير – أنسب المناهج وأشدها ملاءمة لطبيعة الموضوع وغاياته . فبالتحليل نستنطق النص فتنبعث فيه الحياة من جديد، فيحدثنا بعد صمت ويتحول من حالة كونه شيئاً جامداً إلى صيرورته كائناً حياً ينبض بالمعنى والدلالات التى تظهر بعد كمون، وتنشأ علاقة حميمة مثمرة بينه، وبين الباحث يفيد منها هذا في فهم ما ظهر من النص وما بطن، ويعرف مناسبة ولادته، والدافع إليه وزمانه ومكانه وقيمته . كما يعرف فحواه ومرماه ومصدره، ويتعرف على مكونات البنية العضوية للرأى أو النص أو الدعوى، وما قد يكون قد طرأ عليها من تغيير أو تطوير على يد الرفقاء.

وبالمقارنة ندرك الفروق الفردية والجماعية بين طائفة وطائفة وفريق وفريق، كما ندرك أوجه الاتفاق والاختلاف وأسبابها ونتلمس الأبعاد الحقيقي وراء ذلك، ونحكم قبضتنا المعرفية على مختلف التوجهات والدعاوى والمسالك ومضامينها وتأدياتها .

ولسنا ندعى أننا بهذا البحث قد نبلغ الغاية التى تسد الطريق أمام كل بحث بعده، وإنما فقط يمكننا أن نزعم أننا سنحاول هذا تقديم رؤية جديدة تلمسنا أهم أبعادها من خلال دراستنا الاستطلاعية في مؤلفات شهاب الدين السُّهْرُوَرْدِىّ المقتول، وخاصة كتاب " حكمة الإشراق " ولكل باحث جهده ورؤاه، وفى إعتقادنا أن الدراسات والبحوث العلمية تتكامل فيما بينها بما يحقق التواصل الفكرى ويدعم

مشروعيته، وفى هذا ما يضمن لنا استمرارية البحث والدراسة في المنطق العربى – الإسلامى إحياءً وتجديداً وتأصيلا، وإبراز الجوانب المضيئة فيه وتنقيحاً له مما علق به من الشوائب بفعل الزمن وتقادم التاريخ أو بفعل بعض المستشرقين المتزمنين الذين يحاولون إنكار هذا المنطق بحجة أنه نسخة مكررة من المنطق الأرسطى.

وقد قسمت هذا الدراسة إلى ستة فصول لأصور بها ملامح وأبعاد المنطق والتصوف عند السُّهْرُوَرْدِىّ المقتول من شتى نواحيه، تصويراً تعتمد فيه الأجزاء بعضها على بعض؛ فحاولت في الفصل الأول أن أعرف شيئاً من شخصيته متى عاش، وبمن تأثر ولماذا قتل وأى كتب ألف ؟!

كذلك في هذا الفصل حاولنا أن نجيب علي كثير من التساءولات التي واجهتنا من خلاله، ومنها علي سبيل المثال لا الحصر: هل استطاع السُّهْرُوَرْدِىّ أن يحقق وحدة النظر والذوق ؟ وأن يجمع بين المنطق والتصوف في منهج واحد ؟ هل استطاع أن يحقق وحدة المنهج أم بقي ثنائياً فهو منطقي فيلسوف يعتمد علي العقل من ناحية، وصوفي إشراقي يعتمد علي الذوق من ناحية أخري ؟ هل يمكننا اعتبار نقد السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق الأرسطي وتعديلاته المقترحة تمثل الصوفية في شئ أم أنه نقد عقلي منطقي بحت؟

وفي الفصل الثانى ألقيت الضوء على المنطق وعلاقته بنظرية المعرفة الصوفية عند السُّهْرُوَرْدِىّ. أما الفصل الثالث فقد خصصته للمنطق عند السُّهْرُوَرْدِىّ وعلاقته بالمنطق الأرسطى، أما الفصل الرابع فقد تناول إشكالية نقد المنطق الأرسطى ومحاولة إصلاحه عند السُّهْرُوَرْدِىّ والمناطقة المحدثين، ثم يأتي الفصل الخامس وفيه عرضت

للنزعة الصوفية في المنطق الأوروبي الحديث، وأما الفصل السادس والأخير فقد حاولت أن أتلمس أفكار وقضايا المنطق والتصوف عند السُّهْرُوَرْدِيّ فى المنطق الأوروبى الحديث من خلال هذا العنوان " منطق السُّهْرُوَرْدِيّ ومحاولة قراءة أفكاره في المنطق الحديث".

وعلي ذلك فإن تناولنا لنقد المنطق الأرسطي من قبل السهروردي، وما طرحناه من بديل، قام علي أساس أن ما طرحناه من آراء منطقية، إنما يمثل جانباً من رؤية كلية أشمل تنعكس في مجمل آرائه ومباحثه، وما المنطق إلا جزءاً من هذا السياق الفكري العام، فغاية البحث بيان أثر المنطلقات الفكرية والعقدية والايديولوجية في رؤية المفكر أو الفيلسوف لعملية المعرفة ووسائلها وغاياتها ودورالعقل فيها.

وفى النهاية أتمنى أن يكون هذا البحث قد حقق ما كان يهدف إلي تحقيقه حتى يكون ثمرة من ثمار الفكر المفيد في الدراسات التى تهتم بتفاصيل جذور المنطق العربى في المنطق الحديث .

المؤلف

هوامش المقدمة

1- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق د. نزار رضا، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص642.

2- شرح حال السُّهْرُوَرْدِيّ ، للشَّهْرُزُورِي، 3/16- 17، ضمن مجموعة مصنفات السُّهْرُوَرْدِيّ، بعناية هنرى كربن، ط طهران، 1373هـ .

3- د. مصطفي غالب : السُّهْرُوَرْدِيّ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1982، ص 5.

4- د. محمد مصطفى حلمى الحياة الروحية فى الإسلام، سلسلة دراسات إسلامية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ،القاهرة، 1970 م، ص142، 143 .

5- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، تصحيح هنرى كوربان، ج1، إستانبول، 1945، ص16- 17.

6- حكمة الاشراق، ص13- 15 .

7- محمد مصطفى حلمى : نفس المرجع، ص144 - 146 .

8- الشهرزورى : نزهة الأرواح وروضة الأفراح، نسخة مصورة بجامعة القاهرة، تحت رقم 24037، ص232، وقد حقق هذا الكتاب مؤخراً بواسطة الدكتور / محمد على أبو ريان، ص 33.

9- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِيّ وابن تيمية، رسالة ماجستير غير منشورة، بكلية الآداب، جامعة دمشق، سوريا، 2005، ص 115.

10- حكمة الإشراق، ج2، ص10- 11 .

11- تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنرى كوربان، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسى، راجعه وقدم له موسى الصدر، وعارف تامر ، منشورات عويدات، بيروت، 1966م، ص 112.

12 - Max Horten : Die philosophe des islam, Munschen, 1924, P.125 .

13- Louis Mossignon : Recuel de textes inedits concernant l'histoire de mystique en pays d'Islam, Paris, 1929, P.113 .

13- د. علي سامي النشار :مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ،دار النهضة العربية، بيروت، 1984م، ص 302.

15- د.حسن حنفي : بين حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري، شيخ الإشراق، القاهرة، 1981م، ص.219.

16- الشهرزوري : شرح حكمة الإشراق، ص 4.

17- د.حسن حنفي : نفس المرجع، ص 222.

18- حكمة الاشراق ص 25.

19- نفس المصدر، ص 26.

20- نفس المصدر، ص 30.

21- نفس المصدر، ص 31- 32.

22- نفس المصدر، ص 32.

23- نفس المصدر، ص 36.

24- نفس المصدر، ص 37- 38.

25- نفس المصدر، ص 38.

26- نفس المصدر، ص 34.

27- نفس المصدر، ص 35.

28- نفس المصدر، ص 590.



ويشتمل هذا الفصل علي العناصر التالية:

- ✷ تمهيد.
- ✷ أولاً : إسمه ولقبه .
- ✷ ثانياً : المولد والنشأة .
- ✷ ثالثاً : رحلاته .
- ✷ رابعاً : مأساته.
- ✷ خامسا : حياته الفكرية.
- ✷ سادساً : آثاره.

تمهيد

إن شهاب الدين السُّهْرُوَرْدِىّ هذه الشعلة الإشراقية العرفانية الـي أخمدت بسرعة، بفعل الدس والتآمر والتعصب البغيض، لم ينضب زيتها ويجف بجفاف جسده، بل لا يزال وميضه الروحي، وذوقه العرفاني يتردد صداه في قلوب عارفيه حتي هذا اليوم، وسيدوم خالداً أبدياً يجمع بين النظر والشعور إلي ما لا نهاية، كظل نوراني يمتد بفيئه ليرسم صورة حقيقية رائعة لأسمي معاني العرفان في ثوب الفلسفة والتأمل الفلسفي.

علاوة علي ذلك فإنه لا يمكن أن يتجاهل الكثير من الباحثين والمفكرين أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد قدم لنا مذهباً فلسفياً إنسانياً كاملاً ؛ حيث ناقش فيه قضايا الفلسفة من خلال المنظومة الرئيسية لها : اللّه - الكون - الإنسان، فيقدم مفهومه لكل منها، ومفهومه لعلاقة كل منها بالآخر، شأنه فى ذلك شأن أى فليسوف، وهو فى ذلك يقف على قدم المساواة مع أمثال، أرسطو، وأفلاطون، ومذهب السُّهْرُوَرْدِىّ الفلسفى شأن أى مذهب فلسفى آخر، فيه جانب التأثر بما سبقه، وفيه جانب النقد، ومحاولة تقديم الجديد .

ومن هذا المنطلق نحاول في هذا الفصل أن نكشف النقاب عن حياة السُّهْرُوَرْدِىّ وآثاره، وذلك علي النحو التالي:-

أولاً : إسمه ولقبه :

يرى معظم المؤرخين والمترجمين أن شهاب الدين السُّهْرُوَرْدِىّ هو " أبو الفتوح يحيي بن حبش بن أميرك "، غير أن " ابن أبى أصبيعة " ذكر أن أسم السُّهْرُوَرْدِىّ هو " عمر " دون أن يذكر إسم أبيه . [1]، وقد لاحظ "نللينو" Nallono هذا الخطأ الذى وقع فيه " ابن أبى أصبيعة " ووصفه

بالسهو الشنيع والغلط الفظيع . [2]؛ أما ياقوت الحموى فيقول أن : "إسم السُّهْرُوَرْدِىّ هو " أحمد " وأن كنيته هى " أبو الفتوح " [3] .

ولكن ابن خلكان يشير إلى أن الاسم الصحيح هو : " أبو الفتوح يحيي بن حبش بن أميرك " . ثم يضبط هذا الاسم ضبطاً لغوياً لما عسى أن يلتبس في هذا الاسم من ألفاظ غريبة أو عجيبة ، قد يصعب نطقها أو فهمها فيذكر أن لفظ " حبش " بفتح الحاء المهملة والباء الموحدة والشين المعجمة . وقال عن لفظ " أميرك " إنه بفتح الهمزة وبعدها ميم مكسورة ، ثم ياء مثناة من تحتها ساكنة وبعدها راء مفتوحة ، ثم كان وهو إسم أعجمى معناه " أمير " وهو تصغير " أمير " لأن الكاف التى تلحق بآخر الاسم هى للتصغير [4] .

ويلقب السُّهْرُوَرْدِىّ بالمؤيد بالملكوت، وذلك لما عرف عنه من العلوم الإلهية والأسرار الربانية التى رمز الحكماء إليها وأشار الأنبياء إليها ، ولما أيد به من قوة التعبير عن هذه الأسرار وتلك العلوم في كتابه العظيم " حكمة الإشراق " [5] . ويلقب أيضاً بخالق البرايا ، وذلك لما كان يظهره في الحال من العجائب، ويرى الشهرزورى أن واحداً رأى السُّهْرُوَرْدِىّ في المنام، فقال له الأخير لا تسمونى بخالق البرايا [6] .

ولما كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد قتل بأمر السلطان صلاح الدين الأيوبى سنة (589 هـ - 1193 م)، فلهذا السبب أطلق عليه المؤرخون لقب " الشيخ المقتول "، وذلك تمييزاً له عن غيره ممن يشتركون معه في النسبة إلى سهرورد ، **فثمة علماء ثلاثة يعرفون باسم السُّهْرُوَرْدِىّ وهم :**

1- ضياء الدين أبو النجيب عبد القاهر السُّهْرُوَرْدِىّ، المتوفى سنة 630هـ الموافق 1167 م أو سنة 1168 م .

2- شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عموية، مؤلف عوارف المعارف، سنة 632 هـ - الموافق سنة 1234 أو 1235 م .

3- محمد بن عمر بن الشيخ شهاب الدين، المتقدم مباشرة، صاحب زاد المسافر في التصوف [7] .

غير أن " أحمد أمين " يرى أنه ربما لقب " بالشيخ المقتول " فذلك إيماء بأنه قتل استحقاقا لهذا القتل، وإلا كان لقب بالشهيد، وأنه أشاع في " حلب " تعاليمه الفلسفية ورأيه في الحلول، وأن الله والعالم شئ واحد وتصريحه بذلك ألب الفقهاء والشعب عليه، فإضطر الملك الظاهر بن صلاح الدين حاكم حلب أن يتخلى عن حمايته فقتل عام " 587 "، وهو السادس والثلاثين من عمره [8].

ويرجع " الأب جومس نولجانس " أن علة لقب السُّهْرُوَرْدِىّ بالشيخ المقتول يرجع إلى أنه الذى تعود عليه الناس فسموه به، ولأنه لم يمت موتاً عادياً، وإنما مات مقتولاً، ولهذا يكون اللقب الذى تعود الناس تسميته به " المقتول " يشير إلى أن موته لم يعتبر دليلاً على الإيمان الحقيقى الذى يتسم به الشهداء، وإنما مات ككافر مداناً من السلطات الدينية [9] .

وهنا يتضح أن السُّهْرُوَرْدِىّ إذا كان قد لقب بالشيخ المقتول، فذلك لما تواتر عليه جمهور المؤرخين، أما تلاميذه وأتباعه فإنهم يطلقون عليه لقب "الشهيد" ؛ حيث إعتبروه شهيد الفكر والعقيدة الإشراقية[10].

ثانياً : المولد والنشأة

في منتصف القرن السادس الهجرى ولد شهاب الدين السُّهْرُوَرْدِىّ المقتول عام 549 هـ الموافق 1153 م في (سهرورد)، وهى

بضم أوله وسكون ثانيه وفتح الراء والواو وسكون الراء، ودال مهملة وهى : بلدة قريبة من زنجان بالجبال [11] .

على أنه ليس من الممكن الآن تحديد موقعها بدقة، لكن إذا أردنا تحديد موقعها في العهد القديم، فيمكن القول بأنها كانت تقع في الشمال الغربى من إيران في ميديا القديمة وهى مدينة كانت مزدهرة إبان الاضطرابات المغولية [12] .

وبخصوص المولد والنشأة يعطينا المؤرخين والمترجمون طائفة قليلة من المعلومات التى لاخطر لها ولا غناء فيها، والتى لا تكفى لإظهارنا على صورة واضحة لحياة السُّهْرُوَرْدِىّ في طفولته وصباه، ولعل كل ما نعرفه عنه أنه ولد في سهرورد، وأن تاريخ مولده يقع بين سنتى (545 هـ) الموافق (1150 م)، وسنة (550 هـ) الموافق (1155 م)، وأنه قضى حياته الأولى بتلك البلدة القريبة من زنجان، وهى (سهرورد)، وهنالك تلقى أول ما تلقى من ثقافات دينية وفلسفية أو تصوفية . أما على من تلقى هذه الثقافات وما مبلغ وقوفه عليها وتحصيله لها !! وما الخصائص العلمية وغير العلمية التى إمتازت بها بيئته المنزلية من ناحية، وبيئته الاجتماعية من ناحية أخرى، ومن أبوه، وما مكانة هذا الأب، وما أثر في تنشئة ابنه، وتثقيفه وتوجيهه !![13]. فكل ذلك أمور لا يكاد الباحث يظفر بها أو يقف على بعضها فيما بين يديه من المراجع، حتى الشهرزورى تلميذ السُّهْرُوَرْدِىّ المباشر وشارح مؤلفاته لا يخبرنا في ترجمته المطولة بإجابات شافية عن هذه الاستفسارات .

ولعل السبب في هذا يرجع إلى صغر سن هذا الفيلسوف الصوفى وكثرة أسفاره كانا من العوامل التى قيضت نطاق انتشار علمه، أو ذيوع صيته، فلم يحفل بتتبع نشأته الأولى [14] .

ثالثاً : رحلاته :

كان السُّهْرُوَرْدِيّ كثير السفر والترحال والتنقل في مختلف الأقطار، فلقد كان السفر من بعض هواياته [15]، فلا يكاد ينزل ببلده جديدة حتى يبحث عن العلماء والحكماء، ويأخذ عنهم علمهم، وعن الحكماء حكمتهم، ويصاحب الصوفية، ويجالسهم، ويأخذ نفسه بالتجريد وسلوك طريقتهم من رياضيات ومجاهدات كانت سبيله إلى ما أشرقت به نفسه من أنوار المكاشفات [16] .

فقد حدثنا الشهرزورى ما نصه : " كان قدس الله روحه كثير الجولان والطوفان في البلدان، شديد الشوق إلى تحصيل مشارك له فى علومه، ولم يحصل له، قال في آخر " المطارحات " ... ها هو ذا قد بلغ سنى تقريباً ثلاثين سنة وأكثر عمرى في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم، ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة، ولا من يؤمن بها وأكثر العجب من ذلك [17] .

والبلاد التى سافر إليها السُّهْرُوَرْدِيّ لا تتجاوز كما أخبرنا المؤرخون والمترجمون بلاد الشام، وبلاد الروم، وقد حدثنا الشهرزورى أيضاً عن السُّهْرُوَرْدِيّ في موضع آخر، فقال ما نصه : " .... وسافر في صغره في طلب العلم والحكمة إلى مراغة، وإشتغاله بها على يد " مجد الدين الجيلى "، في أصفهان، وبلغنى أنه قرأ هناك بصائر ابن سهلان الساوى على الظهير الفارسى، والله أعلم بذلك، إلا أن كتبه تدل على أنه فكر في البصائر كثيراً، وسافر إلى نواحى متعددة، وصحب الصوفية، وإستفاد منهم، وحصل لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر والانفراد، ثم إشتغل بنفسه بالرياضيات والخلوات والأفكار، حتى وصل إلى غايات مقامات الحكماء ونهايات مكاشفات الأولياء [18] .

من هذا النص يتضح لنا أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد أخذ العلم في بداية حياته على يد " مجد الدين الجيلى " أستاذ فخر الدين الرازى، ثم سافر بعد ذلك إلى أصفهان، وأصفهان إحدى المدن الكبرى التى استقر فيها " ابن سينا " وقتاً غير قصير، وإتخذ فيها قسطاً كبيراً من موسوعته الفلسفية الكبرى " الشفاء "، وكان له فيها تلاميذ وأتباع تعاقبوا إلى أن رآهم السُّهْرُوَرْدِىّ، وإطمأن إلى صحبتهم، وإتخذ منهم أصدقاء أولع بهم . وفى أصفهان قرأ السُّهْرُوَرْدِىّ " بصائر ابن سهلان الساوى المتوفى سنة 450 هـ - الموافق سنة 1060 م ".

وكتاب البصائر النصيرية من أجواد أنواع التلخيصات لمنطق الشفاء لابن سينا ، كما أن السُّهْرُوَرْدِىّ، وهو بأصفهان خاطب الفكر السينوى . فكتب له رسالة " بستان القلوب "، كما ترجم " رسالة سينا إلى اللغة الفارسية [19] .

كما إتصل السهروردى بالشيخ " فخر الدين المادرينى "، وكانت بينهما صداقات واجتماعات كما أخبرنا بذلك ابن أصيبعة[20] ؛ حيث إستفاد السُّهْرُوَرْدِىّ من إتصاله به في تكوين مذهبه المشائى الذى عرض له في " التلويحات واللمحات والمقامات والمطارحات وهياكل النور..... الخ .

ثم يذكر الشهرزورى بأن السُّهْرُوَرْدِىّ سافر إلى مناطق متعددة لطلب العلم دون أن يذكر اسمها بالتفصيل، غير أنه أشار بأن السُّهْرُوَرْدِىّ كل يفضل الإقامة " بديار بكر "، وقد إتصل بأمير خربوط " عماد الدين قرة أرسلان " حاكم ديار بكر وأهدى إليه كتابة " الألواح العمادية [21] .

ويـذهب " ماسـينيون " Massinon إلى أن السُّـهْرُوَرْدِىّ أسـس مدرسـة إشـراقية في بـلاط الأمـير [22] . غـير أن كتابـات المـؤرخين والمترجمـين لم تؤيـد هـذا الـرأى، حيـث أن صـغر سـنة وكـثرة أسـفاره لا تجعلنـا نعتقـد أنـه كـان لديـه مـن الوقـت مـا يسـمح لـه بتكـوين مدرسـة فلسقية، ولا سيما وأن إقامته فى الأناضول عن الأمير أرسلان لم تطل، لأن الشيخ كان كثير السفر ميالاً إلى التجوال [23].

على أن حياة التجوال التى كان يحياها السُّهْرُوَرْدِىّ، لم تقف به عند البلاد التى أشار المؤرخون والمترجمون إلى أنه قد دخلها، وأفاد منها ما أفاد من ثقافات، واتصل فيها بمن اتصل من شخصيات وإنما هـى قد امتدت به إلى الشام، حيث قدم مدينة حلب سنة 579 هـ، كما يقول : " ابن أبـى أصيبعة (24)، وهـى آخـر البـلاد التـى سـافر إليهـا، وفيهـا قتـل بسبب معتقداته الفلسفية .

رابعاً : مأساته

يحدثنا الشهرزورى بما قاله " فخر الدين الماردينى" ما نصه : "ولما فارقنا السُّهْرُوَرْدِىّ " من الشرق، وتوجه إلى حلب، وناظر فيها الفقهاء، ولم يجـاره أحـد . فكـثر تشـنيعهم عليـه، فاسـتحضـره الملـك الظـاهر، واسـتحضـر الأكـابر والفضـلاء المتفننـة لسـماع مـا يجـرى بيـنهم مـن المباحث، فتكلم معهم بكلام كثير، وبانَ له فضل عظيم وعلم باهر، وحسن موقعه عند الملك الظاهر، وقربه وصار مكيناً عنده مختصاً به . فإزداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضر بكفره، وسيروها إلى دمشق إلى صلاح الدين، وقالوا له : إن بقى أفسد إعتقاد الملك، وإن أطلق أفسد أى ناحية سلك، وزادوا عليه أشياء كثيرة فبعث إلى الملك الظاهر يقول

بخط القاضى : " إن هذا الشهاب لا بد من قتله، ولا سبيل إلى إطلاقه بوجه [25] .

من هذا النص يتضح لنا أن السُّهْرُوَرْدِىّ عندما جاء إلى حلب، نزل المدرسة الخلاوية، وحضر درس شيخها الشريف " افتخار الدين " كما أخبرنا بذلك ابن أبى أصيبعة[26]، فأدناه إليه وقرب مجلسه منه، وأظهر فضله للناس، وعرف مكانه فيهم، على أن ما ظهَر من فضل السُّهْرُوَرْدِىّ وعلمه، وما أظهره من براعة في المناظرة، وإفحام في الحجاج، وما كان له من منزلة كبرى عند الشيخ افتخار الدين، كل أولئك قد أحنق عليه الفقهاء وأوغر صدورهم فجعلهم يرجفون به ويشنعون عليه، الأمر الذى ترتب عليه أن استحضره الملك الظاهر بن صلاح الدين وصاحب حلب في ذلك الحين، وعقد له مجلساً من الفقهاء والمتكلمين يباحثونه ويناظرونه، فيظهر عليهم بحججه، وإذا الملك يقربه، ويقبل عليه ويتخصص به، وإذا بالحانقين عليه والضائقين به من الفقهاء يزداد حنقهم وغيظهم، وإذ هم يرمونه بالإلحاد والزندقة، ويكتبون إلى الملك الناصر صلاح الدين يحذرونه من فساد عقيدة إبنه الظاهر بصحبته للشهاب السُّهْرُوَرْدِىّ، ومن فساد عقائد الناس إن هو أبقى عليه فلم يكن من صلاح الدين إلا أن كتب إلى إبنه الظاهر يأمره بقتل السُّهْرُوَرْدِىّ ويشدد عليه في ذلك ويؤكده، وما هى إلا أن استفتى فقهاء حلب في أمره فأفتوا بقتله.

والواقع أن هذه الحملة على السُّهْرُوَرْدِىّ تدعو إلى التساؤل، هل هى وليدة خصومة شخصية وتباين في الميول والطباع، أم ثمرة خلاف مذهبى ؟

في الحقيقة ذهب بعض المستشرقين من أمثال ماكس هورتن M. Horten، وغيره إلى أن مقتل السُّهْرُوَرْدِىّ يرجع إلى أسباب سياسية

: يقول " هورتن " ما نصه : " إن مذهب السُّهْرُوَرْدِىّ ينطوى على إحياء المذهب الإسماعيلى القائل بأن أبناء علَى هم صور للتجلى الإلهى، ولهذا أُعتبر ثائراً سياسياً يعمل على قلب النظام وكان مصيره كمصير الحلاج من قبل " [27] .

ويوافق بعض الباحثين على هذا الرأى، فنجد الدكتور عبدالرحمن بدوى يقول : " بأنه لولا إتصال السُّهْرُوَرْدِىّ بالملك الظاهر وما خشية السلطان من تأثير هذه الصلة على المذهب السنى الذى كان يمثله صلاح الدين لظل السُّهْرُوَرْدِىّ طليقاً حراً يفكر كما يشاء . ونفس ما حدث للسهروردى حدث للحلاج من قبل، فلولا أن الحلاج قد زج بنفسه فى التيارات السياسية المضطربة فى عصره ومصره بين الشيعة والحنابلة، وإتصاله برجال السياسة، لما حدث له شئ مما حدث من تعذيب أو صلب. أما أن تكون أسباب اتهامه هى مسائل ترجع إلى آرائه، فلم يكن إلا تكاة إستند إليها السلطان فحسب، وأن فى وسعه أن يجد غيرها لينكل به كما فعل لو لم توجد هذه الآراء [28] .

وإذا كان بعض المستشرقين والباحثين يرجع حادث مقتل السُّهْرُوَرْدِىّ إلى أسباب سياسية، فإن هناك أسباباً أخرى يجب أن لا نغفل عنها، وهى أن جرأة السُّهْرُوَرْدِىّ وقسوته على معارضيه هى التى جنت عليه، وهذا الشهرزورى تلميذ السُّهْرُوَرْدِىّ أقوى شاهد إثبات ؛ حيث فصل القول فى هذا تفصيلاً تاماً، وأظهرنا على أن السُّهْرُوَرْدِىّ كان يصرح فى البحوث بعقائد الحكماء، لأنه كان صارماً فى جدله مفحماً فى حجته، لا يأخذ خصومه فى هوادة ولا يخاطبهم فى لين [29] .

هذا بالإضافة إلى ما كان بقوة روح القدس، وما نسب إليه من العظائم، وأنه إدعى النبوة، فكل ذلك كان سبباً فى أن يجمع الفقهاء

أمـرهم علـى تكفـيره وإباحـة دمـه، والحكـم عليـه بالقتـل، ولكـن الشهرزورى يرى أن السُّهْرُوَرْدِىّ برئ من ذلك [30] .

مـن هـذا يتبين لنـا أن جـرأة السُّهْرُوَرْدِىّ وتهوره وقلة تحفظه مـن الأسباب التـى جنـت عليـه، فمـن يـدرى فلعل السُّهْرُوَرْدِىّ لـو أنـه إصطنع كثيراً أو قليلاً مـن التحفظ والاعتدال وأمسك عـن كثير أو قليل مـن تصريحاته وعباراته لكان للفقهاء معه شأن أخر، ولكنه وقد أطلق نفسه علـى سجيتها، وأطلق لأذواقه وأفكاره ومذاهبه كل حريتها، ولكـن لم يستطيع أن يكـون غير مـا كـان، ولا أن يقـول غير مـا قـال، ولم يسـتطيع الفقهـاء إلا أن يحرجـوه ويدحضـوا مزاعمـه وينسـبوه إلى الكفر والضلال ويفتوا بقتله [31] .

وينفرد العماد الأصفهانى الذى كان معاصراً للسُّهْرُوَرْدِىّ بإيراد القصة الكاملة لمقتله فيقول ما نصه : " ... في سنة 588 هـ، قتل شهاب الـدين السُّهْرُوَرْدِىّ وتلميـذه شمـس الـدين بقلعـة حلـب . أخـذ بعـد أيـام، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه، ما خلا الفقهين (ابن جهيل) فإنهما قالا : هذا رجل فقيه ومناظراته في القلعة ليس بحسـن، ينـزل إلى الجـامع ويجتمـع لهـم ويعقـد لـه مجلس في الخـلاف معـه وقـالوا لـه أنـت قلـت فـى تصانيفك : " إن الله قادر على أن يخلق نبياً وهـذا مستحيل، فقـال لهـم : ما حد لقدرته، أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه ؟ قالوا بلى، قال: فالله قـادر علـى كـل شئ، قـالوا إلا علـى خلق نبـى فإنـه مسـتحيل، قـال فهل يستحيل مطلقاً أم لا، قـالوا كفـرت وعملـوا لـه أسـباباً لأنـه بالجملة كـان عنـه نقـص عقـل لا علـم، ومـن جملتـه أنـه سمـى نفسـه المؤيـد بالملكوت[32] .

وإن كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد قتل بالفعل، فكيف نفذ فيه حكم القتل ؟ وعلى أو وجه قتل ؟

إختلفت الروايات وتضاربت الأقوال في هذا الموضوع، فنجد أن الشهرزورى يقول : " ... ورانت الناس مختلفين في قتله فزعم بعضهم أنه سجن ومنع الطعام " وبعضهم يقول : " خنق بوتر " ، وبعضهم يقول بسيف، وقيل : " أنه حط في القلعة وأحرق " [33] .

كما يخبرنا ابن أبى أصيبعة ؛ حيث يقول : " ولما بلغ الشهاب السُّهْرُوَرْدِىّ ذلك (نبأ قتله) وأيقن أنه مقتول وليس جهة إلى الإفراج عنه، إختار أن يترك في مكان منفرد ، ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقى ففعل به ذلك " [34] .

من هذين النصين يتضح أنه لا يمكن أن نرجح كيف قتل السُّهْرُوَرْدِىّ، غير أنه يمكن القول مع " هنرى كوربان " ، بأنه قتل بطريقة سرية [35] . أما عن معرفة التاريخ الذى وقع فيه حادثة القتل، فنجد أن المؤرخين والمترجمين يختلفون في إيراد وفاته، إلا أن الاختلاف ليس كبيراً ، فهو لا يتعدى سنتى 586 هـ - 588 هـ . فنجد أن الشهرزورى يذكر 586 هـ، على أنها السنة التى قتل فيها أستاذه[36] ، وكذلك العماد الأصفهانى يذكر حادث مقتله 588 هـ [37].

إلا أن معظم الباحثين والمؤرخين والمترجمين يرجحون من بين هذه التواريخ جميعاً 587 هـ[38] ، وهو يوافق 29 يوليو سنة 1191 م[39] ، يعنى أن عمره كان حينئذ 36 عاماً بالتقويم العربى القمرى، ويلاحظ أن تاريخ وفاته سابق على التاريخ الذى مات فيه ابن رشد ، وذلك بسبع سنين .

خامساً : حياته الفكرية

يعتبر السُّهْرُوَرْدِىّ أول من تصدى للفلسفة المشائية ﮭ القرن السادس الهجرى، فقد أعرب ﮭ مصنفاته عن تبرمه بالفلسفة المشائية وحرصه على تخطيطها بالاتجاه نحو فلسفة إشراقية، تنم عن أعماق شجونة الفكرية، وهذا إن دل على شئ، فإنما يدل على أن السُّهْرُوَرْدِىّ متصوفاً قبل أن يكون فيلسوفاً، وقد إنتهى من فلسفته إلى حكمة الإشراق التى تدل على مذهبه الحقيقى، وقد تفلسف غيره من متصوفى الإسلام، ولكن أحداً منهم لم يربط الفلسفة بالتصوف مثل ما فعل، فهو يضع الفلسفة والتصوف ﮭ علاقة خاصة لا نجدها إلا عنده، وهو يميز بين نوعين من الحكمة متقابلين : " الحكمة البحثية " المعتمدة على التحليل والتركيب والاستدلال البرهانى، وتهدف إلى الوصول إلى الحقيقة، وهى حكمة الفلاسفة، " والحكمة الذوقية " التى هى ثمرة مذاق روحى، وهى حكمة يحياها الإنسان ولا يستطيع التعبير عنها وهى حكمة الإشراقيين، وليس ثمة تعارض حقيقى بين الحكمتين، وإنما هو تعارض ظاهرى، لأن الإشراقى الحقيقى هو الذى يتقن الحكمة البحثية وينفذ ﮭ نفس الوقت إلى أسرار الحكمة الذوقية [40] .

وﮭ هذا يحدثنا الشهرزورى : ما نصه : " جمع يعنى (السُّهْرُوَرْدِىّ) بين الحكمتين أعنى الذوقية والبحثية . أما الذوقية فشهد له بالتبريز فيها كل من سلك سبيل الله عز وجل، وراضى عن نفسه التشاغل بالعالم طالباً بهمته العالمية مشاهدة العالم الروحانى، فإذا إستقر قراره وتهتك بالسير الحثيث إلى معاينة المجردات أستاره، حتى ظفر لمعرفة نفسة، ونظر بعقله إلى ربه، ثم وقف بعد هذا على كلامه، فلتعلم جيداً أنه كان ﮭ المكاشفات الربانية آية، والمشاهدات الروحانية

نهاية، لا يعرف غوره إلا الأقلون، ولا ينال شأوه إلا الراسخون . وأما الحكمة البحثية فإنه أحكم شأنها وشيد أركانها وتميز عن المعانى الصحيحة البارزة اللطيفة بالعبارات الرشيقة الوجيزة، وأتقنها ورآها، لاسيما في الكتاب المعروف " بالمشارع والمطارحات "، فإنه استوفى فيه بحوث المتقدمين والمتأخرين وتفحص فيه معتقد الحكماء الأقدمين، وأكثر تلك البحوث والمتناقضات، والأسئلة والإيرادات من تصرفات ذهنه ومكنون علمه، وذلك يدلل على قوته في الفن البحثى والعلم الرسمى، وأعلم أن قيم كلامه ومعرفة أسراره مشكل جداً على من لا يسلك طريقته [41] .

وهذا الجمع المحكم بين الحكمتين " الذوقية والبحثية "، يدل دلالة واضحة على مظاهر الأصالة في التفكير عند السُّهْرُوَرْدِىّ . فبحسب النظرية السُّهْرُوَرْدِىّ أن المجهود الفكرى للنفس الإنسانية، لا يحقق لها الغاية المرجوة، التى تسمى المعرفة التامة، إلا بالتجربة الداخلية والذوق الباطنى، كما أن الاختبار الروحى بدوره، لا يزدهر ويرسخ وينتج ثمراته المطلوبة، إلا إذا قام على أساس ثابت من العلم والفلسفة[42] .

وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أن النظرية السُّهْرُوَرْدِية تدعو إلى " حشد " كل ضروب العهد – بما فيها الإسلام – لشرح "روحية الإشراق " بنقل إعتبار التوجيه للإسلام في المجتمع الإسلامى إلى روحيته الإشراقية [43]، وهذه المحاولة تبين لنا أن السُّهْرُوَرْدِىّ كان موسوعى النزعة، لا يقنع بكتاب، ولا يقف عند شيخ، ويأبى إلا أن يضم الحكماء بعضهم إلى بعض سواء أكانوا شرقيين أو غربيين . وكأنما كان يطبق الحديث القائل : " الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها إلتقطها "، فجمع بين حكماء الفرس واليونان، وبين كهنة

مصر وبراهمه الهند وآخى بين أفلاطون وزرادشت، وبين فيثاغورس وهرمس، وشاء أن يضم الروحانيين بعضهم إلى بعض دون تفرقة بين جنس ووطن [44].

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى إستطاع أن ينبهنا إلى دراسة المنطق والفلسفة، وما لهما من قيمة كبرى وخطر عظيم، وأثر كبير في إعداد طلاب الحكمة وتثقيفهم، فهو يرى أنه لا بد لطالب العلم والمعرفة من أن يلم إلماماً تاماً بالفلسفة الأرسطية والمنطق والرياضيات والتصوف، وأن يخلص نفسه من شوائب الهوى والشهوة ؛ بحيث يستطيع أن ينمى تدريجياً هذه الحاسة التى تحقق وتصحح ما يأخذه العقل على أنه نظرى خالص، والتى تعرف عن الصوفية باسم الذوق . فإن العقل الذى يعمل وحده دون أن يكون له عون أو مؤيد من الذوق لا يصح أن يوثق فيه ثقة مطلقة أو يطمئن إليه اطمئناناً لا شبهه فيه ولا غبار عليه ومن ثم كان السُّهْرُوَرْدِىّ حريصاً على أن يؤيد العقل بالذوق [45] .

سادساً : آثاره

لقد كان لمصير السُّهْرُوَرْدِىّ أثره في أن يظل إنتاجه الفلسفى مختفياً لبعض الوقت، نظراً لما شاع عنه من مروق في الدين، إلا أن تلامذته قد إهتموا بتتبع أخباره، وعلى الأخص الشهرزورى [46]، الذى ذكر في ترجمته لمصنفات السُّهْرُوَرْدِىّ تسعة وأربعين كتاباً ورسالة، فضلاً عما ذكره من مصنفات منثورة ومنظومة تصور عبقرية السُّهْرُوَرْدِىّ في النثر والنظم . ولم تصل إلينا معظم تلك الآثار والمصنفات التى يعددها الشهرزورى للسهرورى، اللهم إلا كتباً ورسائل نشر أقلها وما يزال أكثرها مخطوطاً حتى الآن، وتوج منه نسخ خطية تختلف كثرة وقلة في مكتبات الشرق والغرب، يضاف إلى هذا أن صحة نسبة

ما يذكره الشهرزورى إلى السُّهْرُوَرْدِىّ ما يزال في حاجة ماسة إلى تحقيق وموازنة تكشف عن وجه الحق فيها .

ومهما يكن من شئ، فإن إثبات الشهرزورى لمصنفات السُّهْرُوَرْدِىّ يمكن أن يعد إثباتاً كلياً، إذا قيس إلى ثبوت غيره من المؤرخين والمترجمين، من أمثال أبن أبى أصيبعة، وابن خلكان، وياقوت الحموى، وحاجى خليفة، والتى من أخص خصائصها أنها جزئية ذكرت شيئاً وأغفلت أشياء، وما أغفلته كان أكثر بكثير مما ذكرته . غير أننا نجد أن محاولة الشهرزورى ليست بحثاً في العلاقة بين ترتيب كتب السُّهْرُوَرْدِىّ وتطور فلسفته، بل إنها تعداد لكتبه ورسائله دون مراعاة لأى إعتبار تصنيفى .

أما أول من قام بمحاولة التصنيف هذه من الكتاب المحدثين فهو ماسينيون [47]، الذى يقسم كتب السُّهْرُوَرْدِىّ إلى ثلاثة أقسام بحسب مراحل ثلاث من حياته الفلسفية وسمت كل منهما تفكيره بطابع معين، **وهذه المراحل هى :-**

1- مرحلة الشباب أو " العهد الإشراقى " : وتشمل الألواح العمادية، وهياكل النور أو الرسائل الصوفية، وكان ذلك بالاستناد إلى ما أورده الشهرزورى .

2- مرحلة العهد المشائى : وتشمل التلويحات واللمحات والمقاومات والمطارحات.

3- المرحلة الثالثة : وهى العهد الأخير الذى تأثر فيه بالإفلاطونية المحدثة وابن سينا، وتشمل حكمة الإشراق وإعتقاد الحكماء .

ولقـد فتحـت محاولـة المستشـرق الفرنسـي" ماسـينيون " بـاب الخوض في تصنيف كتب " السُّهْرُوَرْدِىّ " أمام المستشـرقين فـذهب سـبيز ختـك Spies Khattak [48]، ليقـررا أن رسـائل السُّـهْرُوَرْدِىّ الصـوفية والفلسفية، مثل " مؤنس العشاق " و " لغة موران " و " صفير سميرغ "، هـى من أعمال السُّهْرُوَرْدِىّ المبكـرة .

إلا أن المحاولة الرصينة التى قام بها المستشرق الفرنسى الأسـتاذ " هنرى كوربان Henery Corbin [49]، بعد ذلك، نقلت هذه المسألة، من بحث تاريخى لتصنيف السُّهْرُوَرْدِىّ إلى بحث فـى فلسـفته والإبانـة عـن تطـور فكـره، منـذ تحصـيله الأول فـى " مراغـة " إلى إمـتلاك أسـاليب الجدل في " حلب " . كمـا يـذهب أيضـاً " هنـرى كوربـان " إلى أن كـتب السُّهْرُوَرْدِىّ لا يمكـن أن تصنف تبعاً لمراحل سيرته، بل أن هذه المؤلفات، المتجانسة في الغاية تشير الواحدة منها إلى الأخرى بشكل ظاهر أو خفـى . ولذلك اعتمد تصنيفه على الوحدة الجوهرية لآثار الشـيخ، وعلـى المنهج المعنـوى الـذى ينظم ويؤلـف بـين هـذه الآثـار في دلالتهـا علـى مثـال واحـد . فأهمل تصـنيفه، وبالتـالى التسلسـل التـاريخى، واعتمـد الأواصـر المعنوية والنفسية في تقدير المشـاكله . **وهو يقسـم كتـب السُّـهْرُوَرْدِىّ إلى أربعـة أصناف :**

1- صـنف يشـتمل علـى رسـائل يمكـن أن يطلـق عليهـا اسـم " الرسـائل الاعتقادية الكـبرى " وهـى مكتوبة بالعربية، وقـد وضـعت الرسـائل الثلاث الأولى : " وهـى التلويحات والمقاومات والمشارع والمطارحات " . علـى أن تكـون إعـداداً وتمهيـداً لدراسـة الرابعـة، وهـى حكمـة الإشراق التى يعدها السُّهْرُوَرْدِىّ أهم مصنفاته جميعاً.

2- صنف يشتمل على طائفة من الرسائل الاعتقادية الصغرى بعضها كتب بالعربية وكتب بعضها الآخر بالفارسية، كما هو الشأن في هياكل النور ويدخل تحت هذا الصنف " الألوح العمادية " و " بستان القلوب " و " إعتقاد الحكماء " و " كلمة التصوف " و " كشف الغطاء " و " اللمحات في الحقائق " .

3- صنف يشتمل على طائفة أخرى من الرسائل وضعت في صورة أمثال وحكايات توجيهية وقصص رمزية وقصد بها الإرشاد والتوجيه، ويكاد كلها يكون مكتوباً بالفارسية إلا القليل منها، فقد كتب بالعربية، أو كتب بالعربية والفارسية، كما هو الشأن في رسالة " الغربة الغربية "، ويدخل تحت هذا الصنف : رسالة عقل، ورسالة " آواز بر جبرائيل "، وكلمات ذوقية (= الأبراج)، ولغة موران، " مؤنس العشاق " (= العشاق)، رسالة " درخالة طفولية "، رسالة " روزى باجماعت صوفيان "، " ورسالة الطير "، ورسالة " صفير سميرغ " .

4- صنف يشمل على مجموعة من الواردات والتقديسات التى هى أشبه ما تكون بالمزامير، وتدور حول طقوس يومية تقديساً للملائكة القائمين على أمر الكون والمخطوطات التى عثر عليها من هذا الصنف ما تزال نادرة حتى الآن . ويقول الأستاذ كوربان " إنه لم يقف منها إلا على مخطوطات استانبول [50] .

ويساير الدكتور سيد حسين نصر [51] هذا الترتيب، وذلك في خمسة أقسام :-

القسم الأول : مؤلفات كلها باللغة العربية، وأهمها أربعة، منها ثلاثة عن الفلسفة المشائية : تلويحات ومقاومات ومطارحات، أما الأخير فيدور حول حكمة الإشراق .

القسم الثانى : مؤلفات مكتوب بعضها باللغة العربية وبعضها الآخر باللغة الفارسية، تتناول بالتفصيل الموضوعى الدقيق بعض الجوانب المتصلة بالمؤلفات الأولى . وهى عموماً موجزات وتشمل العناوين التالية الرئيسية : " هياكل النور، الألواح العمادية، بارتا نامة اعتقاد الحكماء، اللمحات، يزدان شناخت " التى تنسب أحياناً إلى " عين القضاه " الهمذانى وبستان القلوب الذى ينسب بدوره إلى السيد الشريف الجرجانى أحياناً بعنوان " روضة القلوب " .

القسم الثالث : مؤلفات كلها باللغة الفارسية، وهى أقاصيص وحكايات كتبت بلغة رمزية، تصف الطريق التى يجب على مبتدئى السالكين . وإتخاذها كى يصلوا إلى المعرفة الباطنية والإشراقية . وأهمها عقلى سرخ، وأوازبر جبرائيل والغربة العربية (وهو نفسه مكتوب بالعربية)، لغة موران، رسالة في حالة الطفولية، روزى باجماعت صوفيان، ى صوفيات، رسالة في المعراج، صفير سميرغ .

القسم الرابع : مؤلفات تشتمل على شروح وترجمات لنصوص فلسفية قديمة ضمنها كتب في المدخل للمذاهب الباطنية، وينبغى أن نعد بينها ترجمته الفارسية لرسالة الطير لابن سينا، والشرح الفارسى لكتاب " الإشارات والتنبيهات " لنفس المؤلف ورسالته في حقيقة العشق التى تعتمد على رسالة أخرى لابن سينا بعنوان " رسالة العشق " وشرحه لبعض آيات القرآن ولمجموعة من الأحاديث .

القسم الخامس : مؤلفات تشتمل على صلوات وأدعية وأوراد وأذكار يسميها السُّهْرُوَرْدِىّ الواردات والتقديسات .

ولا يشير الدكتور / سيد حسين نصر إلى تصنيف تاريخى لكتب السُّهْرُوَرْدِىّ فهى على غرار الأستاذ " هنرى كوربان " ، يقيم علاقة معنوية بين كتب السُّهْرُوَرْدِىّ، ويصنفها بحسب تقارب المضمون .

أما الدكتور / محمد على أبو ريان، فيرى، هو أيضا ، أن كل محاولة تاريخية لتصنيف كتب السُّهْرُوَرْدِىّ تعد بعيدة كل البعد عن الروح العلمية ، لأن التداخل بين أفكار هذه الكتب، وظروف تأليفها يحولان دون التصنيف المنهجى السليم [52]. ويذهب إلى أن مؤلفات الشيخ يجب أن تصنف تصنيفاً تعليمياً [53]. ثم ينصح القارئ أن يبدأ بقراءة " التلويحات " ثم " المقاومات " ثم " المطارحات " ، وذلك قبل الشروع بقراءة " حكمة الإشراق " ، وهو يرى أن تكون قراءة هذا الأخير تحت إشراف موجه مرشد هو " القائم بالكتاب " ، حتى يقف المريد على بعض مبادئ " الإشراق " .

والجدير بالذكر أن السُّهْرُوَرْدِىّ ينصح بإتباع هذا التركيب في قراءة بعض كتبه، وخاصة المطارحات فهو يقول : " وهذا الكتاب أى المطارحات ينبغى أن يقرأ قبل حكمة الإشراق، وبعد التحقيق المختصر المرسوم بالتلويحات، فإذا استحكم الباحث هذا النمط، فليشرع في الرياضيات المبرقة بحكم القيم على الإشراق، حتى يعاين بعض مبادئ الإشراق، ثم يتم له مبانى الأمور... وأول الشروع في الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا، وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلية، وآخره لا نهاية له" [54] .

ومن هذا النص نجد أن الدكتور/ محمد على أبو ريان أراد أن يكمل إفتراض ما أوصى به السُّهْرُوَرْدِىّ، وهو لذلك يستحسن أن يقرأ المريد الرسائل أثناء قراءاته من حكمة الإشراق لأنها تساعده على

مشاهدة الأنوار القاهرة . ويفطن الباحث أخيراً، إلى أن السُّهْرُوَرْدِيّ لم يجعل " لهياكل النور " مكاناً خاصاً في ترتيب قراءة الكتاب، فيعود إلى الأخذ بطريقة الأستاذ " هنرى كوربان " في إختيار مكان له " بحسب محتوياته "، ولما كان محتوى هذا الكتاب وثيق الصلة " بما ورد في " حكمة الإشراق "، فقد وجد الدكتور/ محمد على أبو ريان أنه من المستحسن قراءاته قبلها مباشرة[55]، وهكذا بدأ الدكتور/ محمد على ريان تصنيفه معتمداً على نصح السُّهْرُوَرْدِيّ في قراءة بعض كتبه، ثم إنتهى إلى طريقة الأستاذ " هنرى كوربان " – في البحث عن محتويات للكتب الموضوعية التى تؤلف بينها، ثم تحديد مكانها من " حكمة الإشراق " [56].

من كل ما سبق يتبين لنا أن كل المحاولات التي بذلت بتصنيف كتابات السُّهْرُوَرْدِيّ حسب تسلسها التاريخي قد وجدت صعوبات كثيرة، وأهم هذه الصعوبات أن السُّهْرُوَرْدِيّ قليلاً ما يذكر سنة تأليفه كتبه، إضافة إلي أنه لم يكن للسُّهْرُوَرْدِيّ منحي واضحاً في سيره الفكري كما هو الحال عند الغزالي، لذلك كانت محاولة تصنيف كتبه حسب التسلسل التاريخي في غاية الصعوبة، وقد عرض الدكتور " إميل المعلوف" في مقدمته لكتاب اللمحات إلي المحاولات التي تمت لتصنيف كتبه حسب تسلسها التاريخي أو حسب تطوره الفكري أو اعتماداً علي الوحدة الجوهرية للمؤلفات، لينتهي من مناقشة هذه التصنيفات المختلفة إلي أن " كتب السُّهْرُوَرْدِيّ جميعاً تشير إلي ثنائية في التفكير، عرفها الرجل في شبابه، وهي عبارة عن ثقافة صوفية فلسفية، توضحت معالمها في كتابه " حكمة الإشراق"، فالسُّهْرُوَرْدِيّ لم يبدأ مشائياً ثم إنتهي إشراقياً، أو العكس بالعكس، بل إنه سار في

الاتجاهين معاً منذ ريعان الصبا ، ثم راح أحد الأتجاهين يغلب علي الآخر في سياق التأليف، وهو دون الثلاثين، فبرز الاتجاه الإشراقي في الرسائل علي حساب الاتجاه المشائي، بخلاف ما حصل في الكتب الارسطوطاليسية ، حتي توحد الاتجاهان في حكمة الإشراق الذي لا يخلو من منهجية الفلاسفة وطرقهم في معالجة أبواب المنطق وما بعد الطبيعة علي كون الشيخ لا يباحث فيه إلا أصحابه الإشراقيين "[57].

ولا شك في أن كل المحاولات التى بذلت من قبل الباحثين لتصنيف كتب السُّهْرُوَرْدِىّ برغم الصعوبات التي واجهتا تنطوى على دقة وإبداع، **ومن ثم يمكن حصر مؤلفات السُّهْرُوَرْدِىّ في مجال المنطق الإشراقى على النحو التالى :**

1- التلويحات اللوحية والعرشية .
2- المقاومات .
3- المشارع والمطارحات .
4- اللمحات في الحقائق .
5- هياكل النور .
6- حكمة الإشراق، وهذا الكتاب يمثل خلاصة فكر السهروردي وهو الأساس الذي نعتمد عليه في عرض آراء السهروردي في المنطق الإشراقي، إلا أنه بحسب تلميذه الشهرزوري :" كنز مخفي وسر مطوي، وله طرق مخصوصة تصل إليه منها وقل من يسلكها ويعرفها ولم يتيسر لأكثر من جاء بعده من الأفاضل أن يصل إليه أو يحل رموزه لاشتغالهم بأمور الدنيا ولألفهم وعاداتهم بكلمات المشائين"[58].

هوامش الفصل الأول

1- ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د / نزار رضا منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1965 م، ص 640 .

2- نللينو : علم الفلك : تاريخه عند العرب في القرون الوسطى منشورات الجامعة المصرية، روما، 1911، ص 68 .

3- ياقوت الحموى : معجم الأدباء، ج19، طبعة دار المأمون، القاهرة ،بدون تاريخ طبع، ص 314 .

4- ابن خلكان : وفيات الأعيان وأبناء أهل الزمان، تحقيق د / إحسان عباس دار الثقافة، بيروت، 1977، ج6، ص 273 – 274 .

5- الشهرزورى : نزهة الأرواح وروضة الأفراح، نسخة مصورة بجامعة القاهرة تحت رقم 24037، ص232، وقد حقق هذا الكتاب مؤخرا بواسطة الدكتور / محمد على أبو ريان .

6- المصدر السابق، ص 232 – 233 .

7- د/عثمان يحيي : الصحف اليونانية – أصول غير مباشرة لفكرة " الحكيم المتأله عن السُّهْرُوَرْدِىّ شيخ الإشراق، الكتاب التذكارى، القاهرة، 1981 م، ص 322 .

8- أحمد أمين : حى بن يقظان، دار المعارف، القاهرة 1966، ص 8 .

9- جومس نولجانس : السُّهْرُوَرْدِىّ ودوره في الميدان الفلسفى، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، 1981، ص 107 – 108 .

10- السُّهْرُوَرْدِىّ : اللمحات في الحقائق، تحقيق د / محمد أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1988 م، ص 5 – 6 .

11- ياقوت الحموى : معجم البلدان، المجلد الثالث، طبعة دار صادر، بيروت، 1979 م، ص 289 .

12- هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع الأولى حتى وفاة ابن رشد، ترجمة د / نصير مروه وحسن قبيس، منشورات عويدات، بيروت، 1966 م، ص 303 .

13- د / محمد مصطفى حلمى : حكيم الإشراق وحياته الروحية، بحث نشر ضمن مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد 12، ج1، عدد ديسمبر سنة 1970، ص 64 – 65 .

14- د / محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهْرُوَرْدِىّ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987م، ص19 .

15- د / سامى الكيالى : السُّهْرُوَرْدِىّ (سلسلة نوابغ الفكر العربى)، دار المعارف، القاهرة، 1955 م، ص 20 .

16- د / محمد مصطفى حلمى : المرجع السابق، ص 65 .

17- الشهرزورى : المصدر السابق، ص 233 .

18- قطب الدين الشيرازي : شرح حكمة الإشراق، ص 233 .

19- د / إبراهيم مدكور : بين ابن سينا والسُّهْرُوَرْدِىّ، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى – شيخ الإشراق، القاهرة، 1980 م، ص 67 – 68 .

20- ابن أبى أصيبعة : المصدر السابق، ص 643 .

21- الشهروزرى : نزهة الأرواح، ص 233 .

22- Louis Mossignon : Recuel de textes inedits concernant l'histoire de mystique en pays d'Islam, Paris, 1929, P.113 .

23- د / محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص 21 .

24- ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء، ص 643 – 643 .

25- الشهرزورى : نزهة الأرواح، ص 235 .

26- ابن ابى أصيبعة : المصدر السابق، ص 643 .

27- Max Horten: Die philosophe des islam, Munschen, 1924, P.125.

نقلاً عن د / محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص26 – 27 .

28- د / عبد الرحمن بدوى : الإنسانية والوجودية في الفكر العربى، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1947، ص 27 .

29- الشهرزورى : المصدر السابق، ص 234 .

30- المصدر السابق، ص 235 .

31- د / محمد مصطفى حلمى : حكيم الإشراق وحيات الروحية، ص 67 .

32- نقلاً عن د/محمد على أبو ريان:أصول الفلسفة الإشراقية، ص25

33- الشهرزورى : نزهة الأرواح، ص 235 .

34- ابن أبى أصيبعة : عيون الأبناء، ص 642 .

35- هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 303 – 304 .

36- الشهرزورى : المصدر السابق، ص 235 .

37- د / محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص25–26

38- هنرى كوربان : السُّهْرُوَرْدِىّ المقتول، مؤسس المذهب الإشراقى، ترجمة د / عبد الرحمن، ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة 1946، ص 95 .

39- جومس نولجانس : السُّهْرُوَرْدِىّ ودورة في الميدان الفلسفى، ص 108 – 109 .

40- Louis Gardet : Qelques Reflexions sur I'Ishraq de suhrawardi .

بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، 1980، ص 85 .

41- الشهرزورى : نزهة الأرواح، ص 231 .

42- د / عثمان يحيي : الصحف اليونانية – أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السُّهْرُوَرْدِىّ، ص 323 .

43- د / محمد البهى : دور السُّهْرُوَرْدِىّ في " عالمية " الثقافة في القرن السادس الهجرى – بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، 1980، ص 288 .

44- د / إبراهيم مدكور : بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن سينا، ص 68 .

45- د / محمد مصطفى حلمى : حكيم الإشراق وحياته الروحية، ص 85 .

46- الشهرزورى : نزهة الأرواح، ص 235 – 238 .

47- Massignon : OP . Cit, .113 .

48- O. Y. Spies, S. K. Khattak : " Three treatises on mysticism " in Bonner orientlis tische studien, stuttgrt, verlg W.Kohlhammer, 1935, P.3 .

49- Henery Corbin : Opera Metphysics and Mystica, Vol 1, Istambul, 1945, PP . Vi-Xvii .

50- Ibid, P. Xvii .

51- Dr. Seyyed Hossein Nasr : Shihab al Din Suhrawardi Al-mqtul in Ahistory of Phosophy, With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in muslim lands ،edited and introduced by MM. Short . Vol.l Wiesbaden, otto Harrassowits, 1963 . PP . 374 – 375 .

52- السُّهْرُوَرْدِىّ : هياكل النور، تحقيق د / محمد على أبو ريان، المكتبة التجارية، القاهرة، 1957، ص15 .

53- المصدر السابق، ص 16، د / محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص 67 .

54- السُّهْرُوَرْدِىّ : المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، تصحيح هنرى كوربان، ج1، إستانبول، 1945، ص194 .

55- السُّهْرُوَرْدِىّ : هياكل النور، ص 17 .

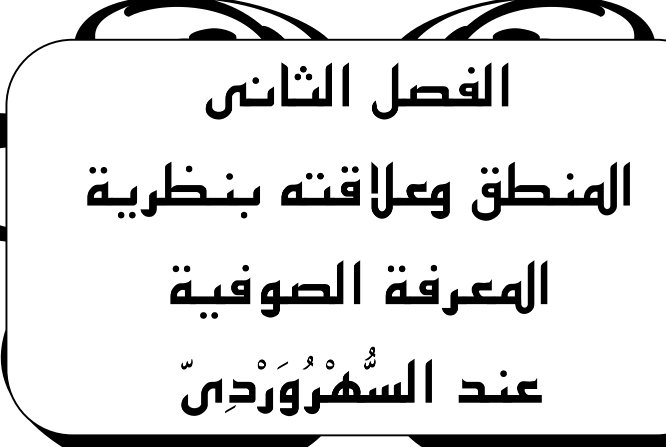
56- د / اميل المعلوف : كتاب اللمحات للسهروردى، دار النهار للنشر، بيروت، 1969، ص 19- 20، أنظر أيضاً .

Pere Anawti : La Nation de Wugud dans Kitab Al mushari Wal Mutariohat de Shrawardi .

بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، 1980 م، ص 137 .

57- إميل المعلوف : اللمحات، مقدمة المحقق، ص29؛ وأنظر أيضاً ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن تيمية، ص .115

58- الشهرزوري : شرح حكمة الإشراق، ص 7.



الفصل الثانى
المنطق وعلاقته بنظرية المعرفة الصوفية عند السُّهْرُوَرْدِىّ

ويشتمل هذا الفصل علي العناصر التالية:

- ✷ تمهيد
- ✷ أولاً : مفهوم المنطق عند السُّهْرُوَرْدِىّ :
- ✷ ثانياً : خصائص المنطق الإشراقى عند السُّهْرُوَرْدِىّ
- ✷ ثالثاً : تقسيم السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق
- ✷ رابعاً : تقييم المنطق الإشراقى

تمهيد :

ذهبت الصوفية إلى أن مصدر المعرفة أمر أخر غير الحس العقل . قد يكون الحدس، وقد يكون الذوق، وقد يكون البصيرة، وقد يكون الإلهام . ذلك أن الصوفية لم يهتدوا بعد إلى معرفة كنه هذه الحاسة الغريبة، ولا إلى موضعها من الحياة الروحية، وإن وصفها الجميع أو بالأحرى وصفوا مظاهرها، ووظائفها بصفات متقاربة، فهى نوعاً ما من التعقل تدرك وتعرف، ومع ذلك ليست هى العقل الذى نعرفه وهى تنزع نحو موضوعها وتتعشقه إلى درجة الفناء فيه ؛ أى أن فيها عنصرى الإرادة والوجدان، ولكنها مع ذلك ليست الإرادة التى نعرفها ولا هى واحدة من العواطف التى لنا عهد بها . ففى حاسة عاملة مريدة وجدانية مختلفة تمام الاختلاف عن الحواس والقوى العقلية الأخرى التى تدرك عملها في حياتنا الشاغرة ؛ وقد أطلق الصوفية على هذه الحاسة المتعالية، إسم القلب والسر وعين البصيرة، وما إلى ذلك من الأسماء التى تعدو أن تكون رموزاً لحقيقة واحدة تفترض وجودها ولا ندرى من كنهها شيئاً [1] .

المهم أن الصوفية لا يعترفون بالحس والعقل مصدراً للمعرفة البشرية الحقة، لأنهم يميزون بين ظاهر الشئ وحقيقته، وبين الشكل والمضمون، وهو في تميزهم هذا قد ذهبوا إلى أن المعرفة خاصة بالمحسوسات، وأن العقلية خاصة بالمعقولات الحاصلة عن المحسوسات، ولكن ثمة معقولات أخرى ليس مصدرها الحس أو العقل، وهذه المعقولات الموجودة والموجودات المعقولة لا يمكن إدراكها أو بلوغها لا بالحس ولا بالعقل الذى يعتمد أساساً على الحس وهذه المعقولات تدرك بالحس الصوفى [2] .

وهذا يعني أن المعرفة الصوفية وجدانية، أداتها القلب الذي ينشد الصفاء، لأن القلب الطاهر هو ينبوع المعرفة الحقة التي يبحث عنها الصوفية ولسان حالهم يقول : "راقب قلبك لأن ملكوت السماء موجود في نفسك " ويستشهدون بالحديث القائل: "من عرف نفسه فقد عرف ربه " [3] .

ويعتقد الصوفي أن قلب الإنسان مرآة يجب أن تتجلى فيها الصفات الإلهية كلها، وإذا انعدم ذلك فمرجعه وجود الصدأ في هذه المرآة، وواجبنا هو الجد والإجتهاد في سبيل إزالة الصدأ والغبار عنها . ونقاء مرآة القلب هو في عرف الصوفية منوط بمجاهدة الفرد أولاً، ثم بالفضل الإلهي خاصة، أي نتيجة للفيض الرباني الذي يسمى في اصطلاحهم بالتوفيق . ولكن على الإنسان أن يبذل الجهد حتى يجعل نفسه مستعدة وقابلة للفيض، ويصبح مصداقاً للآية الكريمة : " والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين [4] .

وقد كتب سعد الدين الحموي في رسالة " علوم الحقائق وحكم الدقائق " فصلاً خاصاً بعنوان " فصل في المعرفة "، أكد فيه أن المعرفة نوعان، أحدهما معرفة بالعقل أي بالإستدلال العقلي، والأخرى معرفة الحق بالحق، أي لا يمكن تحقيقها إلا بشهود محض وتجل خالص . الأولى كسبية تعليمية والمشتغل بها عادل عاقل مستدل، والثانية بديهية وهي من شأن العارف الكامل، أي هي المعرفة الصوفية القائمة على خصوصيات محددة، مثل كونها ذوقية تتم عن طريق الكشف والإشراق، ذلك أن الصوفي لا يعد طريقة الحكماء الإلهيين والمتكلمين والفلاسفة أيضاً، كافية للكمال الإنساني ولإيصال الفرد إلى معرفة ربه التي هي هدف كل صوفي . وخلاصة أقوال الصوفية أنه بالإضافة

عن أن التسلح بسلاح العلم والحكمة والمنطق ليس مما يقدر عليه كل إنسان ولا هو في متناول كل فرد ، فإنه أيضاً لا يؤدي لنتيجة إيجابية في هذا الإتجاه . وعلاوة على ذلك فالإنسانية تأخذ عن بعضها هذه العلوم وتتوارثها جيلاً عن جيل كما قال بها الأسبقون، وفي ذلك تقيد بما قال به القدماء وما رسموه من مقدمات تؤخذ بصفة مسلمة، وهو ما عابه عنهم أبو اليزيد البسطامي في قوله : " أخذ الناس العلم من الأموات ونحن أخذنا العلم من حي لا يموت أبدا ، كلهم يقولون بالحق، وإني أقول عن الحق، فلا جرم أن ليس هناك شئ أصعب من متابعة العلم، أي علم تعليم تعليم الظاهر [5].

ومن هذا المنطلق فإننا نناقش في هذا الفصل المنطق وعلاقة بنظرية المعرفة عند السُّهْرُوَرْدِىّ، وذلك علي التالي :-

أولاً : مفهوم المنطق عند السُّهْرُوَرْدِىّ :

ذهب السُّهْرُوَرْدِىّ في كثير من كتاباته إلى نوع من العلم لا يأتى عن طريق التجريد الذهنى، أو تمثل صورة الموضوع فى الذهن، كما هو عليه الفلسفة الإرسطية، بل إنه يرى أن هذا علم لا يزيد شيئاً على الذات العارفة ؛ بل العلم عند السُّهْرُوَرْدِىّ تَكشُف يتحد فيه الموضوع بالعارف، لأن الذات العارفة نفسها من نوع الموضوع، فهى نور وشعور بهذا النور، ثم إن موضوع المعرفة هى الأنوار العقلية .

فالمعرفة عند السُّهْرُوَرْدِىّ لا تقوم على تجريد الصور كما يقرر المشاؤون، بل تقوم على الحدس الذى يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية ... فعندما يكون الموضوع معروضا للنظر، وترفع الحجب يحصل للنفس إشراق حضورى على المبصر فتراه النفس بحضوره عندها ، وليس عن طريق صورة صادرة عن الموضوع، ومرتسمة فى النفس،

فالنفس عندما تضاء جوانبها بالإشراق تدرك الموضوع الحاضر، وهذه القدرة للنفس على إستحضار الموضوع تختص بالنفس وحدها فى حالة مفارقتها للبدن وتجردها عن علائقه ... ويتدرج هذا الإدراك حسب درجة النفس فى التسلط على قوى الجسد أو تسلط الجسد على قوى النفس، فمن أنوار مشرقة إلى ظلمات غاسقة، وليست هناك شروط خاصة للمعرفة المباشرة عند السُّهْرُوَرْدِىّ إلا فى خلاص النفس من البدن (6) .

وبناء على هذه النظرية فى المعرفة، وبناء على أن العالم الحسى وهم، والوجود الحقيقى هو وجود النفس والروح، ومن ثم يرى السُّهْرُوَرْدِىّ أن الإدراك الحسى أقرب إلى إدراك المعقول منه إلى المحسوس، إذا أن موضوعاته ليست المحسوسات فحسب، بل أيضاً الإشراقات، وهوأبسط وأول مراحل اتصال النفس بالعالم الخارجى(7) .

أما الإدراك العقلى فقد قبل السُّهْرُوَرْدِىّ آراء المشائية فيما يختص بمشكلة العقل التى تقسم العقل إلى عقل هيولانى، وعقل ممكن، وعقل بالملكة، وعقل مستفاد، والروح القدس، إلا أن السُّهْرُوَرْدِىّ يزيد على هذا الموقف إتجاهه الإشراقى، فموضوعات المعرفة ليست المحسوس الذى يجرد العقل منه الصورة المعقولة، بل الموضوع يستثير الذهن العارف فيحل للذهن إشراق حضورى هو فعل المعرفة، وعملية الإشراق تربط بين المحسوس ومثاله حسب نظرية المثل (8).

إذن السُّهْرُوَرْدِىّ يري شأنه شأن كثير من المتصوفة، أن وراء طور الحس والعقل طوراً أخر ينبغى اللجوء إليه، والاعتماد عليه وهو الكشف أو الذوق.

من هذا المنطلق قام السُّهْرُوَرْدِىّ بمحاولة جادة وصريحة لجذب أرسطو العقلى صاحب البحث والبرهان إلى ميدان الكشف والذوق،

ومحاولة استنطاق أرسطو بالمبادئ الإشراقية، ثم الوقوف ضد ابن سينا كثيراً مستخدماً، كل أنواع المذهب الإشراقى سواء عند الفرس أو الصابئة وغيرهم [9] .

ومبدأ هذا المذهب وأساسه الأول أن : " الله نور الأنوار، ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هى عماد العالم المادى والروحى . والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك، وتشرف على نظامها ؛ فالمذهب الإشراقى على ما يذكر الدكتور إبراهيم مدكور يعتمد إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية [10].

وإذا كان العالم فى جملته قد برز من إشراق الله وفيضه، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق . فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية، تجلى علينا نور إلهى لا ينقطع مدده عنا . وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا كمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنسانى، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها . ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعال، كما يذكر السُّهْرُوَرْدِىّ فى هياكل النور [11]؛ ومتى إرتبطنا به أدركنا المعلومات المختلفة، وإتصلت أرواحنا بالنفوس السماوية التى تعيننا على كشف الغيب فى حال اليقظة والنوم . وليس للتصوف من غاية إلا هذا الارتباط، والإشراقيون يسعون إليه ما استطاعوا وكثيراً ما ينعمون به . أما الأنبياء فهم فى اتصال دائم وسعادة مستمرة يقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاغلها، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر، تتخلص أحياناً إلى عالم

القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات فى نومها ويقظتها، كمرآة تنتقش بمقابلة ذى نقش " [12].

هذا بالنسبة للفلسفة عند السُّهْرُوَرْدِىّ، أما بالنسبة للمنطق، فقد وقف السُّهْرُوَرْدِىّ من المنطق الأرسطى موقفاً خاصاً، فهو يخصص فى بعض رسائل ؛ وخاصة رسالة " اللمحات في الحقائق "، قسماً طويلاً لمباحث المنطق الأرسطى، وهو حين يعرض هذه المباحث يبدأ أولاً، فيذكر آراء أرسطو وغيره من الفلاسفة المشائين، ثم يعقب لهذه الآراء، وذلك في القسم الأول من كتابه " حكمة الإشراق " . وهو ينتمى إلى إثبات بطلانها بالقياس إلى مذهبه فى الإشراق الذى يؤمن إيماناً قوياً، ويسيطر عليه في كل مجال من المجالات التى يعرض لها بالبحث .

وهكذا يحاول السُّهْرُوَرْدِىّ أن يختصر المنطق الأرسطى إختصاراً مبتكراً، ويسمى كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث أو ضوابط إشراقية ؛ بحيث يمكننا نحن أن نطلق على مجموع تلك الآراء " المنطق الإشراقى "[13]، ويرجع السُّهْرُوَرْدِىّ مصدر هذا المنطق إلى نظريته في المعرفة القائمة على الذوق، فيصرح بأنه توصل إلى إبتكار هذا المنطق بواسطة الذوق، حيث يرى أنه في حكمة الإشراق يبدأ على سياق المشائين الذى يبتنى على البحث الصوفى . ويصف هذا السياق الصوفى بأنه : " سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في التحصيل " [14] . وفى ذلك يقول قطب الدين الشيرازى في شرحه لحكمة الإشراق للسهروردى أن : المنطق المذكور في حكمة الإشراق موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال بَين فيه أشياء كانت في طريقهم غير محصلة ولا مهذبة، ولهذا قال : " وأنظم وأضبط

وأقل إتعاباً في التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحديد قواعدها، وتهذيب مطالبها وتلخيص زبدها عن زبدها [15] .

ويصف تارة أخرى : " بأنه الآلة الواقية للفكر جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد " [16] .

وفي ذلك يقول قطب الدين الشيرازى : " الآلة المشهورة الواقية للفكر يعنى المنطق يصون الفكر من الخطأ في إنتقالاته من المعلوم إلى المجهول جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد لتقوى الذهن من التبديد والخاطر عن التبلد، كثيرة الفوائد لكونها لباب ما يُحتاج إليه في هذا الفن مع تصرفات لطيفة وتنفيحات شريفة منه أنه رد الأشكال (القياسية)، بل الضروب المنتجة من كل شكل إلى ضرب واحد والمركب من موجبتين كليتين والسالبة موجبة بالعدول، وإما أن السالبة إنما يمكن جعلها موجبة معدولة إذا كانت مركبة لا بسيطة، وجعل غير الضرورية ضرورية بجعل الجهة جزء المحمول، وهى أن هذه الضوابط يكفيها أقل إشارة، وأدنى إيماء بخلاف البليد، فإنه لا يفهم القليل ولا ينفعه الكثير لطالب الإشراق كافية له أيضاً، لأنه إذا تفطن لما هو سبيله من شروق الأنوار ولمعان البوارق، فيصير القليل لذلك أكثر المطالب ومهمات المسائل، لأن النور السائح هو إكسير المعرفة والحكمة، وما لم يتهيأ الجزم به لتوقفه على الفكر فيكفيه من المنطق الضوابط النورانية لاشتمالها على ما لا بد منه فى هذا الفن وإن كان على سبيل الإجمال [17] .

ويرجع السُّهْرُوَرْدِىّ مصدر المنطق إلى طريق آخر غير العقل فيقول : " ولم يحصل لى أولا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه مثلاً ما كان يشككنى فيه مشكك [18] .

ويعلق قطب الدين الشيزارى على هذا النص، فيقول : " ولم يحصل بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر ؛ أى بالذوق والكشف لما إرتكبته من الرياضيات والمجاهدات، ثم أى بعد حصوله لى بالذوق والكشف، ثم طلبت الحجة عليه، أى البرهان بالفكر حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككنى فيه مشكك، لأن حصوله اليقين كان بالعيان لا بالبرهان "[19] .

وما يؤيد ذلك أن السُّهْرُوَرْدِىّ فى مبحث المعارف والتعاريف بغير بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة فى المنطق الأرسطى، ويضع مكانها أسماء أخرى تمل بُعداً إشراقياً، فيسمى مثلاً دلالة اللفظ على المعنى : التطابق والتضمن والالتزام – يسميها القصد والحيطة والتطفل[20] . ويسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو المنحط [21] .

كما إنتقد السُّهْرُوَرْدِىّ التعريف الأرسطى، وبين استحالة حصول العلم عن طريقه، فقد رأى أن المشائين يأخذون الذاتى العام، أى الجنس، والذاتى الخاص، أى الفصل، فى تعريف الشئ . ولما كان الذاتى الخاص هذا غير معلوم عند من يجهله، فإقحامه فى التعريف يناقض القاعدة المشائية بأن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم، ثم لو افترضنا أنه إتفق الإلمام بهذا الذاتى أو الخاص أو الفصل فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتى آخر لا يعرف الشئ إلا به، فتكون المعرفة بالشئ آنذاك ممتنعة، وكذلك تعريف الشئ [22] .

وهذا النقد للتعريف الأرسطى حاول السُّهْرُوَرْدِىّ توضيحه، وذلك بمحاولة إيجاد طريقين للتعريف [23] :

أولاً : طريق الأحساس فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك .

ثانياً : طريق الكشف والعيان وهو أدق الطرق وأوثقها . ومن هذين الطريقين يضع السُّهْرُوَرْدِىّ التعريف الكامل لديه ويسميه التعريف بالمفهوم والعناية ويحدده : " بأنه التعريف بأمور لا تختص آحادها الشئ ولا بعضها ، بل تخصه للاجتماع " (24) .

وهذا التعريف عند السُّهْرُوَرْدِىّ وإن أخذ صورة الرسم الناقص، إلا أنه يحمل بُعداً إشراقياً ، وهذا يدل على إيمان السُّهْرُوَرْدِىّ بحقيقة الجمع بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية.

أما فى مبحث القضايا والقياس : فنجد السُّهْرُوَرْدِىّ يختصر كثيراً من أشكال القضايا والقياس، لأنها متشعبة يستغنى عنها بأقل منها ويستبدل بها ضوابط للفكر قليلة العدد ، مختصرة كثيرة الفوائد تكفى للذكى، وهو ما قاله ابن تيمية بعد ذلك من أن " المنطق الأرسطى لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد" (25).

وهذا يعنى أن السُّهْرُوَرْدِىّ يرفض كل ما هو زائد عليه أو متشعب منه لا دلالة له . فمبادئ العقل هى المبادئ الكافية، وقد يكون هذا التشعب والتفريغ أحد معانى الصورية، أى الصورية الفارغة.

ففى القضايا يقسم القضايا من حيث الكم إلى كلية وجزئية، ثم يحذف القضايا الشخصية لأن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم، وحتى تكون القضايا أضبط وأسهل، ثم يرد القضايا الجزئية كلها إلى قضايا كلية، فالكل هو الأصل والجزء فرع عليه، والمعرفة الإشراقية كلية لا جزئية وفى العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية، بل على الكلية، والجزئية لا تكون شرطاً في التناقض، وبالتالى فهى لا تدخل في أصول القضايا والكلية لا بد أن تكون محيطة أو حاصرة (26) .

ثم يقسم القضايا من حيث الكيف إلى موجبة وسالبة، ثم يرد القضايا كلها إلى قضايا موجبة، وهذا يعنى الفرع إلى الأصل . فالسلب فرع والإيجاب أصل . والسُّهْرُوَرْدِىّ يبحث عن الأصول لا عن الفروع، والمعرفة الإشراقية أصل المعرفة الإنسانية .

وإذا كان السلب جزء للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعاً للنسبة، فالإيجاب قطع والسلب ظن . والإيجاب ثابت عينى .أما السلب في الذهن فقط وليس في الخارج، يقول السُّهْرُوَرْدِىّ :" والحكم الموجب الذهنى لا يثبت إلا على ثابت ذهنى والموجب على أنه فى العين لا يكون إلا ثابت عينى [27] .

فالمعرفة الإشراقية إذن لا سلب فيها بل كلها إيجاب، وهى لا تسلب صفة عن الوجود بل تعطيه صفات الإشراق إيجاباً لا سلباً . ثم يقسم السُّهْرُوَرْدِىّ القضايا من حيث الجهة إلى ضرورية وممتنعة وممكنة، ثم يحذف المجهولة وكمية الموضوع، لأن المجهول لا يفيد العلم، ولأن الكيف هو الذى يميز شيئاً عن آخر [28] .

ثم يرد السُّهْرُوَرْدِىّ القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بتاتة، وذلك لأن الممكن سلب للضرورى والمعرفة الإشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة ويجعل السُّهْرُوَرْدِىّ الإمكان والاقتناع جزءاً من المحمول، ولم يجعله شرطاً للتناقض . والقضية البتاتة هى الوحيدة التى تستخدم في العلوم . أما الممكنة أو الممتنعة فلا تستخدم على الإطلاق ؛ ثم يرد السُّهْرُوَرْدِىّ كل أشكال القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية، وهى القضية البتاتة كما يسميها [29] . ولم يعرف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا في بعض نواحى العكس المستوى والتناقض وبعض ضروب الأقيسة [30] .

هذا بالإضافة إلى أنه خرج بآراء مبتكرة أيضاً . ففى التناقض يحذف السُّهْرُوَرْدِىّ عديداً من الأبحاث، لأنه لا يحتاج إليها في نقد المناطقة المشائين وتفريعاتهم [31] .

وفيما يتعلق بالقياس الاستثنائى والاقترانى، يقول عن السلبى : " إنه لا يتاج إلى تطويل والضابط الإشراقى فيه مقنع ومنه كثير من المختلطات [32] . ويقول عن الشكل الثانى " إنه ترك التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخلط "[33]، ويقول عن الشكل الثالث : " إنه قد حذف عنه التطويلات " [34]، أما الشكل الرابع " فإنه يسقطه من حسابه لأنه شكل تابع للأشكال الثلاثة الأولى الأصلية " [35] .

فالسُّهْرُوَرْدِىّ يستبدل بهذه التعريفات القريحة أو الفطرة أو الضابط الإشراقى، وفى هذا يقول : " ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون[36]؛ ويقول أيضاً : " إن كفته سلامة القريحة فى معرفة حجة قياسيه فليقنع بذلك في جميع المطالب العلمية، فلا يحتاج إلى تطويل في قياس الخلف . ولكن عن التطويل في مثل هذه الأشياء إستغناء [37].

تلك هى الإضافات التى أضافها السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق الأرسطى، وهى تعتبر من أعمق المحاولات في تاريخ المنطق العربى، والتى بدأت تنضج ثمارها اليانعة لدى " عبد الحق ابن سبعين (*) " ؛ حيث حاول وضع

(*) وقد صفه أستاذنا الدكتور إبراهيم بيومي مدكور بأنه المفكر النقادة الذى لم يُدرس بعد دراسة كافية ولائقة به، على الرغم مما فى آرائه من حصافة، وفى أفكاره من عمق ودقة . وأكبر مصدر نعتمد عليه حتى اليوم فى تعرف نظرياته هو المراسلات التى دارت بينه وبين الإمبراطور فردريك الثانى حاكم صقلية المتوفى سنة 1250م . وكلنا يعلم ما كان عليه فردريك الثانى من رغبة فى العلم= =وحب للأدب والفلسفة

منطق إشراقى شأنه شأن السُّهْرُوَرْدِىّ . هذا المنطق يحل محل المنطق الأرسطى الذى يقوم على تصور الكثرة، كما أن هذا المنطق على حد تعبير أستاذنا الدكتور " أبو الوفا التفتازانى " رحمه الله، يمكن أن يسمى بمنطق المحقق عند " ابن سبعين "، وهو منطق ليس من جنس ما يكتب بالنظر العقلى، وإنما من قبيل النفحات الإلهية التى يبصر بها الإنسان ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم، فهو إذن منطق ذوقى أو إشراقى لا يقوم على التجربة والاستقراء، وإنما يقوم على أساس الفطرة والمشاهدة [38] .

ويخصص " ابن سبعين " لهذا الغرض قسماً طويلاً من كتابه "بُد العارف " على نحو ما صنع السُّهْرُوَرْدِىّ في " حكمة الإشراق "، وأغلب الظن أنه متأثر به في هذا الصدد . ومباحث هذا المنطق الجديد على حد قول ابن سبعين : " لا يمكن تصورها إلا بالمرشد، ولا تنالها النفوس بالجهد ولا بالتجلد، بل بالنفحات الإلهية، حتى يبصر (الإنسان)، ما لم يبصر، ويعلم ما لم يعلم، وتظهر أشياء لا من جنس ما يكتسب "[39]، وهذا يذكرنا بما قاله السُّهْرُوَرْدِىّ : بأنه " لم يحصل لى أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة ما كان يشككنى فيه مشكك [40] .

العربية . لهذا وجه إلى مفكرى الإسلام أربعة أسئلة أجاب عنها ابن سبعين عالم سبتة، وهى : قدم العالم، والمقولات العشر، وما وراء الطبيعة فى غايته ومبادئه، وطبيعة النفس . وهذه الأسئلة تلخص تماماً المشاكل الهامة التى كانت تشغل المفكرين عامة وتلاميذ أرسطو على الخصوص فى ذلك العصر . وقد أجاب عنها ابن سبعين إجابة موسعة بحيث ضمنها كل مذهبه وآرائه الخاصة .

(أنظر د. إبراهيم بيومي مدكور : فى الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيق"، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، 1983 م، ،ص 53-55.)

تلك أوجه الشبة البارزة التى نجدها بين " منطق ابن سبعين " ، ومنطق السُّهْرُوَرْدِىّ " ، وعلى الرغم من إعتداد " ابن سبعين" الشديد بنفسه وعدم إعترافه لأحد من السابقين عليه من الفلاسفة والصوفية بأى فضل، إلا أنه فيما يبدو لبعض الباحثين المحدثين إذا صرفنا النظر عن الاختلافات بينه وبين السُّهْرُوَرْدِىّ في تفاصيل مذهبيهما ، نجد أنه متأثر بهذا الأخير، وذلك على الأقل في محاولته التحرر من المنطق الأرسطى ووضع منطق جديد يبنى على الذوق والمشاهدة ، وتوجد مباحثه في الخَلد (يعني العقل) قبل التصور والتصديق لا بعدهما ، ومطالبه الأصلية خارجة عما يذكره الحكماء المشاءون ؛ إذ لا نعلم أحد قبل السُّهْرُوَرْدِىّ حاول التحرر من سيطرة منطق أرسطو ووضع منطق جديد على أساس علمى منظم [41] .

وأهم النتائج التى توصل إليها " ابن سبيعن " فى منطقه أن حقائق المنطق فطرية في النفس الإنسانية ، وأن الألفاظ المنطقية الستة ، وهى الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة ، والعرض، والجوهر، والشخص - ونشعر بالكثرة الوجودية ، فهى محض وهم، والمقولات العشر كذلك، وإن اختلفت وتباينت، فإنما تشير إلى الوجود المطلق، فهو إذن يحمل المقولات على الوجود المطلق، وبذلك يجعل المقولات جنساً واحداً أو تحت جنس واحد [42].

وهكذا يطبق " ابن سبعين مذهبه في الوحدة في مجال المنطق الأرسطى ليثبت دائماً أن كل مباحث هذا المنطق التى تشعر بالكثرة في الوجود وهم على التحقيق أو يتبادل بعض هذه المباحث لتبدو متمشية مع مذهبه العام [43] .

ثانياً : خصائص المنطق الإشراقى عند السُّهْرُوَرْدِىّ

إذا كـان السُّهْرُوَرْدِىّ قد أرجع مصدر منطقه إلى الذوق، فهو بهذا يدعو إلى ضرورة توافق الذوق مع العقل أو المنطق . فالعقل الذى يرى ويفكر وحده دون أن يكون له مؤيد له من الذوق، ليس من الثقة فيه والاطمئنان إليه، بحيث ينتفى كل شك فيه، وتزول كل شبهة، ولا بد من إزدواجية أداة المعرفة التى تعتمد على الحكمة البحثية المعتمدة على التحليل والتركيب والاستدلال البرهانى وهى حكمة الفلاسفة المشائية، والحكمة الذوقية التى هى ثمرة مذاق روحى، وهى حكمة يحياها الإنسان . ولا يستطيع التعبير عنها، وهى حكمة الفلاسفة الإشراقيين، وليس ثمة تعارض حقيقى بين الحكمتين، وإنما هو تعارض ظاهرى لأن الفيلسوف الإشراقى الحقيقى هو الذى يتقن الحكمة البحثية وينفذ في نفس الوقت إلى أسرار الحكمة الذوقية (44) .

ويعطينا الشهرزورى تلميذ السُّهْرُوَرْدِىّ صورة واضحة لهاتين الحكمتين، فيقول : " جمع السُّهْرُوَرْدِىّ بين الحكمتين، أعنى الذوقية والبحثية . أما الذوقية فشهد له بالتبريز فيها كل من سلك سبيل اللّٰه عز وجل وراضى نفسه التشاغل بالعالم الظلمانى، طالباً بهمته العالمية مشاهدة العالم الروحانى . فإذا إستقر قراره وتهتك بالسير الحثيث إلى معاينة المجردات أستاره، حتى ظفر بمعرفته ونظر بعقله إلى ربه، ثم وقف بعد هذا على كلامه . فلنعلم حينئذ أنه كان فى المكاشفات الربانية آية والمشاهدات الروحانية نهاية، لا يعرف غوره إلا الأقلون، ولا ينال شأوه إلا الراسخون . وأما الحكمة البحثية فإنه أحكم شأنها وشيد أركانها، وعبر عن المعانى الصحيحة اللطيفة بالعبارات الرشيقة الوجيزة، وأتقنها إتقاناً لا غاية وراءه لا سيما في كتابة المعروف " بالمشارع والمطارحات " فإنه إستوفى فيه بحوث المتقدمين والمتأخرين،

ونقض فيه أصول مذاهب المشائين وشيد فيه معتقد الحكماء الأقدمين، وأكثر تلك البحوث والمتناقضات، وذلك على قوته فى الفن البحثى والعلم الرسمى [45] .

ويستطرد الشهرزورى فيقول : " وإعلم أنه لم يتسير لأحد من الحكماء والعلماء والأولياء ما تيسر لهذا الشيخ من إتقان الحكمتن المذكورتين، بل بعضهم يسر له الكشف، ولم ينظر في البحث كأبى يزيد البسطامى و" الحلاج " ونظرائهما ، وأما إتقان البحث الصحيح بحيث يكون مطابقاً للوجود من غير سلوك وذوق فلا يمكن وجميع الحكماء المقتصرين على مجرد البحث الصرف مخطئون في عقائدهم . فإن أردت حقيقة الحكمة وكنت مستعداً لها ، فأخلص لله تعالى وأنسلخ عن الدنيا انسلاخ الحية من جلدها عساك تظفر بها [46]؛ وذلك لأن الحكمة الإشراقية كما يري السُّهْرُوَرْدِىّ لا يمكن تعلمها لا بفكر ولا بنظم دليل قياسى أو نصب تعريف حدى أو رسمى ؛ بل بأنوار إشراقية متناوبة، وتشاهدها فوقها على العناية الإلهية، وهذه الحكمة الذوقية قَل من يصل إليها من الحكماء ولا يحصل إلا للأفراد أو الحكماء المتألهين كأنباذوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذى شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدمهم [47] .

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد جمع بين الحكمتين الذوقية والبحثية . فيمكن تلمس هاتين الحكمتين عند الفيلسوف الإنجليزي "برتراند راسل " Bertrand Russell ؛ حيث كتب رسالة في غاية الروعة عن العلاقة بين المنطق والتصوف ؛ حيث عقد فصلاً هو من أجود ما كتب في حياته الفلسفية، أراد أن يميز بين قطبى الرحى في حياة الإنسان الثقافية الذين هما بصورة مجملة التصوف في ناحية، ومنطق

العقل في ناحية أخرى، ففى الحالة الأولى يكون الإدراك مباشراً وبغير مقومات، وفى الحالة الثانية على " التحليل "، بينما يرفض أصحاب الحالة الأولى كل ضروب " التحليل "، وأطلق " راسل " على بحثه ذاك عنوان " المنطق والتصوف " Mysticism & Logic، ثم جعل العنوان نفسه عنواناً لكتاب يضم ذلك الفصل من فصول أخرى، وإنه لما يفيدنا في هذا الموضوع أن نوجز ما قاله " راسل " فى العلاقة بين المنطق والتصوف " ؛ يقول " رسل " : لقد سار الإنسان في محاولته أن يتصور العالم من حيث هو كل واحد مدفوعاً بدافعين مختلفين كل الاختلاف، وقد يتلاقى هذان الدافعان معا في إنسان واحد، وقد لا يتلاقيان، فأولهما هو الذى يحفز الإنسان إلى النظر إلى الوجود نظرة المتصوف، وأما الثانى فيحفزه إلى النظر بوسيلة العقل نظرة العلماء، ولقد إستطاع أعظم الرجال أن يبلغوا قمة العبقرية بالدافع الأول وحده . كما إستطاع أيضاً أعظم الرجال أن يبلغوا قمة العبقرية بالدافع الثانى وحده . ولكن أعظمهم جميعاً هم أولئك الذين إجتمعت لهم عناصر المعرفة العقلية، وعناصر الإدراك الصوفى في آناً معاً [48] .

ويوضح برتراندراسل ذلك قائلاً:" تطورت الميتافيزيقيا، أو محاولة إدراك العالم ككل بوسائل الفكر، منذ البدء عبر وحدة وتصارع دافعين إنسانيين، أولهما يحث الناس على التصوف، فيما يحثهم الثاني على العلم . لقد حقق بعض الأفراد ما هو عظيم ضمن الدافع الأول وحده، فيما حققه البعض الآخر عبر الدافع الثاني وحسب : فإذا أخذنا " ديفيد هيوم" مثلاً، كان الدافع العلمي عنده هو الغالب دون منازع، فيما نجد عند " بليك " العداء حيال العلم يتعايش مع رؤية صوفية عميقة . لكن الأفراد الأكثر عظمة والذين هم الفلاسفة كانوا يشعرون بحاجة

لكل من العلم والتصوف : فمحاولة خلق تناغم مّا بين الاثنين ـ التي وسمت حياتهم، والتي يجب أن تكون دائماً كذلك، بما فيها من توقد غير مستقر. هي التي جعلت الفلسفة تبدو ، بالنسبة لبعض العقول شيئاً يفوق بعظمته العلم والتصوف " [49].

ثم يعطينا برتراندراسل أمثلة للخصائص التي تميز دافِعيْ العلم والتصوف مأخوذة من حياة فيلسوفين عظيمين إمتزجت حياة كل منهما بقوة بما أنجزه . هذان الفيلسوفان هما هيرقليطس وأفلاطون ؛ حيث يقول " : لقد كان هيرقليطس، كما يعرف الجميع، يؤمن بمقولة التدفق الشامل: الزمن يبني جميع الأشياء ويحطمها. ومع أنه ليس من السهل معرفة كيف توصل إلى آرائه، إذ لم يبق لدينا منه سوى شذرات، يمكننا القول إن بعض ما قاله يوحي بأن المراقبة العلمية كانت ينبوع آرائه. يقول: " الأشياء التي يمكن أن تُرى، أو أن تُسمع، أو يتم تعلمها هي التي أُثمنها أكثر" إن لغة كهذه هي لغة أمبيريقية، تشكل فيها المراقبة الضمان الوحيد للحقيقة. وكذلك قوله إن " الشمس جديدة في كل يوم"، واحدة من تلك الشذرات ؛ تكشف بوضوح، رغم طابعها المُتناقض، أنها كانت تستلهم التفكير العلمي، فمما لا شك فيه أن هيرقليطس، عبر ذلك الحكم، كان يحاول تحاشي صعوبة فهم كيف أن الشمس بمقدورها التحرك من الشرق إلى الغرب. ولا بد أن تكون المراقبة العيانية أيضاً هي ما أوحى له بنظريته المركزية، القائلة بأن النار هي الجوهر الوحيد الثابت والذي تمر بفضله جميع الأشياء المرئية عبر مراحل. ففي الاحتراق نرى تحول الأشياء التام، فيما يتصاعد اللهب والحرارة في الهواء ثم يتلاشيان. يقول "هذا العالم، والذي هو واحد بالنسبة للجميع لم يصنعه أي من الآلهة أومن البشر، لكنه كان دائماً،

وهـوالآن، كمـا سـيكون دائمـاً، مـن صـنع النـار الحيـة، ثمـة مكيـال يُضئ، فيما يخمد مكيال آخر . تحولات النـار هـي، قبل أي شـئ آخـر، بحر؛ ونصف البحر أرض، ونصفه الآخر زوبعة تبقـى هـذه النظرية، رغم أنها قد أصبحت مرفوضة من قبل كل العلوم، علمية في روحها. كذلك يبقـى علميـاً حكمـه الشـهير الـذي يستشـهد بـه أفلاطـون " لا يمكننـا النزول مرتين في النهر الواحد؛ لأننا ننزل دائماً في مياه جديدة" . غير أننـا نعثر أيضـاً علـى حكـم آخـر ضـمن تلـك الشـذرات " نحـن نهبط في النهـر الواحد ولا نهبط ؛ لأننا موجودون وغير موجودين"[50].

ويري راسل أن مقارنة هذه العبارة الصوفية، بتلك التي يذكرها أفلاطون، العلمية، تظهر إلى أي حد يتزاوج فيه الـدافع الصـوفي بالـدافع العلمـي في نظـام هيرقليطس. فالتصـوف، في جـوهره، شـئ أكثـر مـن محض توتر أوسع وأعمق في الإحساس حيال الطريقة التي يجري بها فهم الكون؛ وهذا الإحساس قد أدى بهرقليطس، على أسس علمه، إلى ذلك النـوع مـن الأقـوال الغريبـة والمـؤثرة عـن الحيـاة والعـالم، كقولـه : الـزمن طفـل يلعـب بـالنرد، القـوة الملكيـة هـي قـوة الطفـل. فالمخيلـة الشـعرية، لا العلميـة، هــي مــن يقــدم الــزمن باعتبــاره ســيداً طاغيــاً يــتحكم في العـالم، بكل ما ينطوي عليـه الطفـل مـن طيش ولا مسـؤولية . والتصـوف أيضاً هو ما جعل هيرقليطس يؤكد على وحدة المتناقضات : " واحد هما الخير والشر"، كما يقول: كل الأشياء عند الرب لطيفة وخيرة وعادلـة، لكن البشر يحسب البعض منها خاطئاً والبعض الآخر صحيحاً. ترتكز أخلاقيـة "بيليـك وهيرقلـيطس " علـى الكـثير مـن التصـوف. صـحيح إن التحديد العلمي هو الذي ألهم حكمه التالي : طبع الإنسان هـو مصيره ؛ بيد أن المتصوف وحده منْ يمكنه القول : "تسـاق كـل بهيمـة بالصـفعات

إلى المرعى، وكذلك : يصعب نزاع المرء مع رغبة قلبه. كل ما يُرغب الحصول عليه، يتم شراؤه على حساب الروح، وأيضاً : "الحكمة واحدة. إنها معرفة الفكرة التي تُرَص فيها الأشياء بعضها ببعض [51].

ويزيد راسل في مضاعفة الأمثلة، فيقول :" ثمة مقاطع عند أفلاطون –من بين تلك التي تُبين الجانب العلمي من عقله- تشير إلى معرفته الواضحة بذلك الأمر. أكثر تلك المقاطع أهمية هو ذلك المقطع الذي يشرح فيه سقراط، الذي كان شاباً، نظرية الأفكار لبارمنيدس. فبعدما أوضح سقراط أن هناك فكرة للخير، لكن ليس ثمة من فكرة لأشياء كالشعر أو الطين أو القذارة، ينصحه بارمنيدس بالمضي وأن لا يزدري حتى بالأشياء الوضيعة. وقد كشفت تلك النصيحة عن الطبع العلمي الأصيل. إذ لا بد من تركيب الرؤية الصوفية للواقع السامي للخير مع هذا الطبع اللامتحيز، إذا ما كانت الفلسفة تطمح في تحقيق أعظم ممكناتها. بيد أن إخفاقها على هذا الصعيد هو ما جعل الفلسفة المثالية هزيلة، فاقدة للحياة، وبلا مادة. فعن طريق التزاوج مع العالم يمكن لمُثلنا جلب ثمارها : لكن إذا ما انفصلت عنه، فستظل تلك المُثل عارية. غير أن التزاوج مع العالم لا يعني القيام به عبر مثالية تهرب من الواقع، أو تعلن بدءًا بأن على العالم التطابق مع رغباتها [52].

ثم يدلل " راسل " على ذلك ببارمنيدس الايلى الذى يصف تصوفه بأنه تصوف منطقى ظهر عند كثير من المتصوفه الميتافيزيقيين من يوم " بارمنيدس " إلى " هيجل " وتلاميذه المحدثين وأساسه هو أننا لا نعرف اللاوجود وما لا نعرفه ليس موجوداً ؛ يقول رسل :" كذلك فإن لبارمنيدس نفسه نوعاً من التصوف الخاص، المُثير للاهتمام، والذي كان يستولي على فكر أفلاطون ؛ أي التصوف الذي يمكننا تسميته

بـ" المنطقـي"، مـا دام يتجسـد عبر نظريـات في المنطـق. فكمـا هـو واضـح يجد هذا الشـكل من التصـوف، بالقـدر الـذي يتعلق فيـه الأمـر بـالغرب، جذوره عنـد بارمنيـدس، كمـا أنـه يسـتحوذ علـى طـرق تفكـير المتصـوفة الميتـافيزيقيين الكبـار منـذ أيامـه وحتـى هيجـل ومريديـه المعاصـرين. فـالواقع، مثلمـا يقـول، لم يُخلـق، ولا يمكـن تحطيمـه، ولاتغـييره، أو تجزئته؛ فهو مُثبت ضـمن حـدود سلاسـل كاملـة القـدرة، لا بدايـة لـه ولا نهايـة؛ مـا دام المجـئ إلى الوجـود والخـروج منـه قـد تم إبعادهمـا عنـه، وأزالهما عنه الإيمان الحقيقي. فالمبدأ الجذري الذي يوجـه بحثـه قد عبر عنه بحكم يمكن أن يجد مكانته عند هيجل : "لا يمكنك معرفـة مـا هو غير قائم- أمر مستحيل- وليس بمقـدورك النطـق بـه؛ ذلـك لأنـه شـئ واحد ذلك الذي يمكنه الوجود وما يمكـن التفكير بـه أيضـاً لا بـد مـن أن يكون ما يُقال وما يفكر به موجوداً، ذلك لأنه قادر على أن يكون، ولـيس مـن الممكـن لمـا هـو غير كـائن أن يكـون". تنـتج عـن هـذا المبـدأ استحالة التغيير، لأن ما جرى في الماضي يمكن قوله، وهو ما زال قائمـاً تبعاً لذات المبدأ "[53].

ويسـتطرد راسـل قـائلاً:" إن أحـد الجوانـب الأكثـر إقناعـاً في التجلي الصوفي هو الوحي الظاهري بوحدة جميع الأشياء، وذلـك مـا ولـد مـذهب وحـدة الوجـود في الـدين والتوحيـد في الفلسـفة. ثمـة منطـق متقن، كـان قـد بـدأ مـع بيرمنيـدس وبلـغ ذروتـه عنـد هيغـل وأتباعـه، قـد تطـور تدريجياً، للبرهنة على أن الكون هـو كليـة واحـدة لا تتجـزأ، ومـا يظهـر وكأنه أجزاء له، إذا مـا تم التعامـل معـه باعتبـاره جـوهراً يتمتـع بـالوجود الـذاتي، مـا هـو إلا وهـم. فالإيمـان بوجـود واقـع يختلـف تمامـاً عـن عـالم الظـاهر، واقـع واحـد، لا ينقسـم ولا يـتغير كـان قـد أُدخـلَ علـى الفلسـفة

الغربية من قبل بارمنيدس ليس لأسباب صوفية أو دينية، على الأقل اسمياً، ولكن على أسس الحجة المنطقية القائمة على استحالة اللا-وجود، وبأن غالبية النظم الميتافيزيقية اللاحقة كانت حصيلة لتلك الفكرة "[54].

ثم يؤكد رسل أن :" المنطق الذي تم استخدامه للدفاع عن التصوف يظهر بأنه خطأ في المنطق، وهو معرض للنقود التقنوية، وذلك ما قمت بشرحه في مكان آخر. لن أكرر هنا تلك النقود، ما دامت طويلة ومعقدة، لكني سأحاول القيام بتحليل للحالة الذهنية التي تولد عنها ذلك المنطق الصوفي. يتولد الإيمان بواقع مختلف تماماً عمّا يظهر للحواس بقوة لا تقاوم في بعض الأمزجة، والتي هي مصدر غالبية التصوف والميتافيزيقيات. فحينما يتغلب مزاج كهذا، ينتفي الشعور بالمنطق، وبالتالي فإن أكثر المتصوفة إندفاعاً لا يستخدم المنطق، بل يسعى مباشرة للكشف عن رؤيته الداخلية. غير أن التصوف المدفوع إلى هذا الحد قلما نعثر عليه في الغرب. فعندما تتواصل قناعة بمثل هذه القوة الانفعالية، يبحث الفرد المُمارس للتفكير عن أسس منطقية لصالح الإيمان الذي يجده في نفسه. لكن عندما يكون ذلك الإيمان قائماً سلفاً، سيكون هذا الفرد منفتحاً حيال أية أرضية توحي بنفسها"[55].

وأخيراً يري رسل أن :"... المتناقضات المُبرهن عليها بصورة واضحة ضمن منطقه هي في الحقيقة متناقضات التصوف، وتشكل الهدف الذي يعتقد بأن على منطقه بلوغه، إذا ما أراد له أن يكون منسجماً مع رؤيته الداخلية. وقد كان الناتج المنطقي هذا سبباً في جعل غالبية الفلاسفة عاجزين عن وضع العالم العلمي والحياة اليومية ضمن

اعتباراتهم. فلو كانوا مهتمين بأخذ ذلك في نظر الاعتبار، لكان في مقدورهم، ربما الكشف عن الأخطاء التي يتضمنها منطقهم، غير أن غالبيتهم لا تعير اهتماماً لفهم عالم العلم والحياة اليومية، بل تدينه باعتباره غير واقعي لصالح عالم "حقيقي" يقع فيما وراء الحواس. بمثل هذه الطريقة تمت مواصلة المنطق من قبل أولئك الفلاسفة الكبار والذين كانوا من المتصوفة. لكن ما دام التعامل مع المألوف قد أُخذَ كونه ضامناً لتلك الرؤية المُفترضة للانفعال الصوفي، فقد جرى تقديم عقائدهم المنطقية بنوع من الجفاف، وتم احتسابها من قبل مريديهم وكأنها مستقلة عن أي تجلّ مُفاجئ كانت قد إنبثقت عنه. ورغم ذلك ظل أصلهم مُلتصقاً بهم وبقوا، لكي أستعير كلمة نافعة من "سانتيانا"، "خبثاء" إزاء عالم العلم والحس العام. بهذه الطريقة وحسب يمكننا التعامل مع ذلك الرضا الذي قبل بموجبه الفلاسفة تناقض عقائدهم مع جميع الحقائق العلمية العامة التي تبدو أكثر استقامة وجدارة بالإيمان. يُظهر المنطق الصوفي، كما هو الأمر في الطبيعة، حالات الخلل المُتأصلة في كل ما هو خبيث. إن الدافع المنطقي، الذي لا يمكن الشعور به عندما يهيمن المزاج الصوفي، يعاود التأكيد على نفسه ما إن يتلاشى ذلك المزاج، ولكن مع الرغبة في الاحتفاظ بتلك الرؤية المُضمحلةِ، أو على الأقل البرهنة على أنها لم تكن سوى رؤية داخلية، وبأن ما يناقض ذلك الدافع ما هو إلا وهم. إن نشوء منطق كهذا لا يخلو من المصلحة، فهو يستلهم كراهية معينة حيال العالم اليومي الذي يسعى لتطبيق نفسه فيه. من الطبيعي أن لا يؤدي موقف كهذا إلى الوصول لأفضل النتائج. فكل واحد يعرف أن قراءة مؤلف ما من أجل دحضه وحسب ليست بالطريقة الصحيحة لفهمه؛ كما أن قراءة كتاب الطبيعة ضمن الاعتقاد بأن كل شيء فيها وهمي هي بالدقة ما

لا يوصل إلى الفهم. فإذا كان منطقنا يجد العالم اليومي مفهوماً، لا ينبغي أن يكون عدائياً، بل يجب عليه استلهام قبول أصيل له، بطريقة لا نعثر عليها عادة عند الميتافيزيقيين "[56].

من كل ما سبق يتضح لنا أن هناك فلاسفة قد أخذوا بالمنهج العقلى الاستدلالى فحصرهم الجدل العقلى الجاف في دائرة مغلقة، ولكنهم برغم هذا وصلوا إلى قمة العبقرية، ولكن هناك فلاسفة جمعوا بين المنهجين ؛ أى تجاوزوا مرحلة الفكر الاستدلالى إلى مقام الرؤية المباشرة أو الكشف . وهؤلاء أعظمهم لأنهم هم الذين إجتمعت لهم عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفى في آناً واحدة معا كما يقول " راسل " [57].

والسُّهْرُوَرْدِىّ خير من جمع بين عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفى، وذلك في منطقة الإشراقى القائم على الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، وهو بهذا يظل ثنائياً كابن سينا، فهو منطقى فيلسوف من ناحية، يعتمد على العقل والبرهان في نقده للمنطق الأرسطى بصرف النظر عن دوافع هذا النقد وهى دوافع إشراقية، ثم هو إشراقى من ناحية يعطينا تصوراً للعالم كنور ولدرجات، العالم كدرجات من النور، فهو يمثل الفيلسوف المنطقى الإشراقى ؛ أى الحكيم البحاث المتأله [58] .

ويعطينا السُّهْرُوَرْدِىّ تصوراً لهذا الحكيم البحاث المتأله، وذلك في إطار تصنيفه لدرجات الحكماء فيقول : " العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات مصداقاً للآية الكريمة : " إنى جاعل في الأرض خليفة " [59] .

ويصنف السُّهْرُوَرْدِيّ الحكماء إلى حكماء بحثيين وحكماء إشراقيين، ثم حكماء يجمعون بين الحكمتين البحثية والإشراقية، ويرتب الدرجات لكل طائفة، وقد جعلها على أربع درجات، التوغل والتوسط والضعف والعدم، **ومن ثم يكن لدينا حسابياً درجات ثلاثة رئيسية وأربعة فرعية، والثلاث الأولى بين التوغل " التأله مثل أكثر الأنبياء " و" الأولياء " والثلاث الأولى بين التوغل والعدم وهى :**

1- حكيم عديم البحث متوغل في التأله، مثل أكثر الأنبياء والأولياء.

2- حكيم إلهى متوغل في البحث عديم التأله، مثل كثير من الفلاسفة .

3- حكيم إلهى متوغل في البحث والتأله، وهذه درجة نادرة لم يبلغها إلا السُّهْرُوَرْدِيّ كما يذكر الشارح [60] .

أما الدرجات الفرعية، فهى تتفاوت بين التوغل والوسط والضعف وهى: [61].

أ - حكيم إلهى متوسط في البحث متوغل في التأله .

ب- حكيم إلهى متوغل في البحث متوسط في التأله .

ج- حكيم إلهى متوغل في البحث ضعيف في التأله .

كما يصنف السُّهْرُوَرْدِيّ طلاب الحكمة على درجات متفاوتة تقابل درجات الحكماء الثلاث وهى :

- طالب البحث والتأله، وهو يطابق الحكيم الإشراقى المتوغل في البحث والتأله.

- طالب التأله فحسب، وهو يطابق الصوفى عديم البحث المتوغل في التأله .

- طالب البحث فحسب، وهو يطابق الفيلسوف المتوغل في البحث عديم التأله .

والأفضل عند السُّهْرُوَرْدِىّ الحكيم البحاث المتأله، ثم الحكيم المتأله، ثم الحكيم البحاث، يقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " وكتابنا هذا يعنى حكمة الإشراق " لطالبى التأله وليس للباحث الذى لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب " (62) .

ويعلق قطب الدين الشيرازى على هذا فيقول : " بأن المتوغل في البحث والتأله له الرياسة ؛ أى رياسة العالم العنصرى لكماله في الحكمتين وإحرازه للشريفين وهو خليفة الله، لأنه أقرب الخالق منه تعالى، وإن لم يتفق أى لندرته وعزته، فالمتوغل في التأله، المتوسط في الباحث لا يسلم من الشك بخلاف الحاصل من التأله، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله الذى يهدى به صراطاً مستقيماً لا أن يقتله ضلالاً مبيناً فصار وروده ملكة له، بحيث تلحظ النفس متى شاءت من استبيانه ليمكن أن يبنى عليه ما يحتاج إليه من الأحكام هذه أقل الدرجات وأعظمها ان يصل له الملكة الثانية الطامسة وهى آخر المراتب (63) .

ثالثاً : تقسيم السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق

إن غاية المنطق عند أرسطو هى البرهان، والبرهان نوع من القياس المجرد البسيط، والقياس البسيط مكون من عناصر، هى القضايا، والقضايا تتكون من موضوعات ومحمولات وباختصار من حدود . **وعلى ذلك فإن المنطق عند أرسطو والقدماء ينقسم إلى الأقسام الثلاثة الآتية :**

القسـم الأول : منطـق التصـورات أو نظريـة التصـور : ويخـتص بمبحث الأسماء والألفاظ المعبرة عن التصورات التى يستخلصها عقلنا من إدراك الأشـياء مفـردة، وبعبـارة أخـرى مبحـث الحـدود بـدون اعتبـار العلاقات التى قد تكون بينها، وهذا المبحث يؤدى إلى التعريف .

القسم الثانى : منطق التصديقات أو نظرية الحكم : وهو يبحث فى القضايا المعبرة عن الأحكام التى تتكون بإدراك عقلنا لعلاقات بين تصورين أو حدين، أو بعبارة أخرى يبحث في إرتباط فكرة بأخرى في صورة الحكم .

القسم الثالث : منطق القياس أو نظرية الاستدلال : وهو يبحث في القياس وقواعده وأشكاله وضروبه التى يرد بعضها إلى بعض، أو بعبارة أخرى يبحث في عمليات التزاوج بين قضيتين، تخرج منهما بنتيجة تجمع بينهما، وهذا المبحث يؤدى بنا إلى البرهان الذى هو في نظر أرسطو قياس مقدماته صادقة ويقينية [64] .

ولقد تابع ابن سينا أرسطو في تقسميه للمنطق، حيث يقول : "كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق، والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد وما يجرى مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان، والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجرى مجراه مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ . فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التى تكون محمولة فتصير معلومة بالرؤية، وكل واحد منهما، ومنه ما هو حقيقى، ومنه ما هو دون الحقيقى، ولكنه نافع منفعة ما بحسبه ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقى [65] .

وهنا يتضح أن ابن سينا قصر عمليات المنطق على الحد والقياس، ولم يذكر القضية ليس معنى هذا أنه لم يبحث القضايا أو

أهملها ، بل بحثها بحثاً وافياً ، على أنه من المحتمل أن يكون السبب في إهماله لها في هذا التقسيم أنه يعتبرها عنصراً أساسياً في القياس من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنها في الغاية التى يصل إليها المنطق في عملية الاستدلال ، إذ أن المنطق يصل إلى حكمة ، أى إلى قضية ، أو بمعنى أدق أن الاستدلال نفسه كما يرى بعض المناطقة – حكم مركب أو قضية مركبة ، والمنطق عند أرسطو – كما قلنا ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة وهو مصدر فكرة ابن سينا [66] .

وقد تابع السُّهْرُوَرْدِىّ ابن سينا في تقسيمه هذا ، حيث يقسم المنطق فى " رسالة اللمحات في الحقائق " (القسم الأول) إلى تصورات وتصديقات ، وذلك في عشرة موارد . **وهى تنقسم على النحو التالى :**

المورد الأول : وهو فى التصورات ، ويحتوى على تسع لمحات ، تتناول في اللمحة الأولى بيان غرض المنطق ، وتكلم في الثانية عن دلالة الألفاظ سواء بالمطابقة أو بالتضمن ، كما تكلم في اللمحة الثالثة عن أنواع الألفاظ وهى المفردة المركبة ، وفى اللمحة الرابعة قسم الألفاظ إلى جزئية وكلية وعرج من ذلك إلى اللمحة الخامسة ، حيث تناول تكثر الألفاظ واتحادها من حيث اللفظ والمعنى . أما في اللمحة السادسة فتكلم عن الموضوع والمحمول ، وفى السابعة قسم المحمول ذاتى وعرضى وفصلها ، وفى اللمحة الثامنة تناول خصائص السؤال والإجابة عليه ، وينتهى من هذا المورد باللمحة التاسعة التى بيَن فيها السُّهْرُوَرْدِىّ معنى الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام وهى ما تعرف في المنطق بالكليات [67] .

المورد الثانى : وهو في الحدود ، ويحتوى على ثلاث لمحات ، خصص الأولى لبيان الحد التام والحد الناقص ، والثانية لتعريف الرسم ،

وأعطى فى اللمحة الثالثة أمثلة للأخطاء الناتجة عن الخلط بين الكليات الخمس [68] .

المورد الثالث : وقد أسماه " فى بارى أرميناس " ومعناها " في العبارة "، وهو يحتوى على خمس لمحات، بَين في الأولى جواز وجود الشئ فى الأعيان أو في الأذهان أو في الكتابة ومتى يتم ذلك، وفى الثانية بين أنواع المركب، وخصص الثالثة لتناول تقسيم القضية المنطقية، من حيث الموضوع إلى قضية جزئية وأخرى كلية، وفى اللمحة الرابعة قسم القضية من حيث السلب والإيجاب، وقد جعلها السُّهْرُوَرْدِىّ على أربعة أقسام هى الموجبة البسيطة، وهى ما ليس بها أداة سلب، وسالبة بسيطة وهى التى تظهر فيها أداة السلب كلفظ مستقل، أى ليس جزءاً من الموضوع أو المحمول، ومعدولة موجبة وهى التى بها أداة سلب، وسالبة بسيطة وهى التى تظهر فيها أداة السلب لفظ مستقل، أى ليس جزءاً من الموضوع أو المحمول، ومن أمثلة ذلك لفظ " لاسلكى " فلفظ " لا " هنا لا يغير السلب لأنه جزء من المحمول وسالبة معدولة . وهى القضية السابقة عندما تدخل عليها أداة سلب، أما اللمحة الخامسة فيتكلم فيها الفيلسوف عن أنواع الشرطيات [69] .

المورد الرابع : وفيه يتكلم السُّهْرُوَرْدِىّ عن جهات القضايا، ويقصد بذلك أنواع الاستدلال المباشر، وقد قسمه أيضاً إلى خمس لمحات، تناول في الأولى نسبة المحمول إلى الموضوع، من حيث الضرورة والإمكان والامتناع، ثم تكلم في اللمحة الثانية عن القضية الوجودية، وهى القضية التى يكون موضوعها موجوداً فعلاً في الطبيعة أى يمكن أن يتعين، ولها حالات للسلب والإيجاب فصلها السُّهْرُوَرْدِىّ في هذه اللمحة ليخلص منها إلى اللمحة الثالثة التى خصصها للكلام عن التناقض،

وذلك حتى يتناول في اللمحة الرابعة حالات الاستدلال المعروفة فيما يسمى بمربع أرسطو وهى ما نعرفه الآن بالتضاد ، والتداخل، والتناقض والدخول تحت التضاد ، ولكل حالة من تلك الحالات الأربع أحكام تطلق على القضايا تبعاً لموقعها منها . أما اللمحة الخامسة فقد خصصت لأنواع العكس والنقض ؛ أى أحكام جعل الموضوع محمولاً والعكس ولتلك الطريقة في الاستدلال المباشر ست حالات متعددة ؛ هى حالة العكس المستوى، وحالة نقض المحمول، وحالة نقض العكس المستوى، وحالة عكس النقيض المخالف وحالة عكس النقيض الموافق، وحالة النقض التام [70] .

المورد الخامس : وهو عن تركيب وأشكال القياس وفيه ثلاث لمحات يتناول في الأولى طريقة القياس وضروبه المنتجة وفى الثانية قياس القضايا والشرطية، وفى الثالثة يبَين طريقة الاستثناء في الشرطيات البسيطة من شرطية وحملية، سواء أكانت شرطية متصلة أم منفصلة[71].

المورد السادس : وهو مورد خاص بقياس الخُلف، وفى خمس لمحات، يتناول في الأولى شروط القياس، وفى الثانية تعريف قياس الخلف، والثالثة تعريف قياس الدور، وفى الرابعة طريقة الحمل على المقدمات، وفى اللمحة الأخيرة يَبين السُّهْرُوَرْدِىّ كيف أن التسليم بصدق قضية يتضمن التسليم بكذب نقيضها [72] .

المورد السابع : وفيه يتناول السُّهْرُوَرْدِىّ بالشرح طريقة الحكم على القضايا الكلية في الاستقراء، وكيف أن ذلك الحكم ينطبق على جزئيات القضية الكلية، ولهذا المورد شرح عام لم يقسمه السُّهْرُوَرْدِىّ إلى لمحات كالعادة [73] .

المورد الثامن : وهو فى أصناف القضايا ، حيث يتناول القضايا الواجبة القبول، ويقسمها إلى الأوليات والمجربات والحدسيات والمتواترات والمشهورات والوهميات والمقبولات التقريرات والمظنونات والمشبهات [74]

المورد التاسع : وهو مورد خاص بالبرهان، ويتألف من أربع لمحات، تناول في الأولى تقسيم المطالب إلى تصورية وتصديقية، وفى الثانية تناول أقسام البرهان، وفى الثالثة تقسيم أجزاء العلم إلى موضوعات ومبادئ ومسائل وفى اللمحة الرابعة تعريف معنى الحد والقسمة والاستقراء [75] .

المورد العاشر : وهو المورد الأخير في علم المنطق، وقد خصصه السُّهْرُوَرْدِىّ للتحذير من بعض الأخطاء والمغالطات التى قد تقع فى القياس [76] .

هذا هو تقسيم المنطق الأرسطى كما عاجله السُّهْرُوَرْدِىّ في رسالة " اللمحات في الحقائق "، إلا أنه في كتابه " حكمة الإشراق " أخذ ينقد ويحلل ويختصر منطق اللمحات، وذلك في ثلاثة مباحث .

1- **مبحث المعارف والتعريف:** وهذا المبحث يبحث سبعة ضوابط لنظام التعريف، فكان الضابط الأول يخص دلالة اللفظ على المعنى، والثاني تقسيم التصور والتصديق، أما الضابط الثالث فيخص مبحث الماهية، والرابع يبحث الفرق بين الأعراض الذاتية والغريبة، ثم ينتقل إلى بيان ضابط خامس، ينفي فيه وجود الكلي بالخارج، وفي الضابط السادس يبحث التمييز بين المعرفتين الفطرية والمكتسبة. أما الضابط السابع فيدرس فيه شروط التعريف، ثم يختم هذه المقالة بنقد نظرية الحد الماهوي بـ"قاعدة إشراقية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات" [77].

2- مبحث الحجج ومباديها: وهذا المبحث يقيمه السُّهْرُوَرْدِيّ على سبعة ضوابط أيضا، الأول ويبحث فيه الشيخ رسم القضية والقياس، ثم إنتقل في الضابط الثاني إلى بيان أقسام القضايا، وبيَن في الثالث جهاتها، ثم ختم هذه الضوابط الثلاثة بحكمة إشراقية مفادها أن جميع القضايا ترجع كلها إلى الموجبة الضرورية، وبهذا الرأي، نجد السُّهْرُوَرْدِيّ يسبق فلاسفة المنطق الحديث من امثال "دي مورجان" و"رونفييه " وغيرهما ممن تنبهوا إلى إمكان رد القضايا السالبة إلى موجبة، وفي سياق الاختزال كذلك نلاحظ أنه يرد أيضاً القضايا الجزئية إلى الكلية، لكننا هنا لا نراه منسجماً مع أساس فلسفته الإشراقية ولا نزوعه النقدي لأسس التفكير المنطقي الأرسطي، فنفيه للحد الماهوي وتوكيده على الحد بالرسم وغيره من طرائق التعريف الناقصة لا ينسجم معها إلا تقدير القضايا الجزئية، وهنا نرى أن " ابن تيمية" كان أكثر منه توفيقا وإدراكا لقيمة القضية الجزئية. أما الضابط الرابع فدرس فيه التناقضَ وبَيَّنَ حدَّه، وفي الخامس درس" العكس" (أي جعل موضوع القضية محمولا والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما)، وفي الضابط السادس يدرس القياس وما يتعلق به، وبعد هذه الضوابط تتبدى إشراقية السهروردي في مباحث دقيقة كالسلب والشكلين الثاني والثالث من أشكال القياس، فضلاً عن تحليله للشرطيات وقياس الخلف، وهنا لا بد أن نشير إلى أن السُّهْرُوَرْدِيّ ينكر الشكل الرابع من أشكال القياس، ذاهباً في ذلك مذهب ابن سينا، ومعلوم أن العديد من المناطقة العرب قد أنكروا الشكل الرابع، لأنه ليس سوى عكس الأول، فالاكتفاء

بالثلاثة يغني ويكفي . والحقيقة أن هذا الشكل ليس من وضع أرسطو، فمتن الأورجانون ليس فيه سوى ثلاثة أشكال فقط، وإن كانت فيه بعض العبارات الدالة على أن أرسطو كان مدركاً لوجود هذا الشكل بناء على قلب الأول ؛ أي عكسه، لذا فغالب الظن أن الشكل الرابع لم يكن إلا من إضافة الشراح بناء على تحليلهم وتفسيرهم للمتن الأرسطي ذاته، ونرى من الخطأ أن ننسب هذا الشكل إلى جالينوس كما يذهب الكثير من مؤرخي علم المنطق، فليس ثمة ما يمكننا من الجزم بهذا، وقد كانت دراسة العالم المنطقي البولندي "يان لوكاشيفيتش"، لهذه المسألة دقيقة وكافية في نفي نسب الشكل الرابع إلى جالينوس، وإذا لم يكن قد استطاع أن يخلص إلى تحديد صاحب هذه الإضافة إلى مبحث الأشكال، فإنه على الأقل استطاع نفي نسبتها إلى الشارح "جالينوس" . وفي الضابط السابع يبحث السُّهْرُوَرْدِىّ مواد الأقيسة البرهانية مع فصول في التمثيل وقسمي البرهان (أي اللمي والإني) مختتماً ببيان مطالب تتعلق بأدوات الاستفهام. (78)

3- مبحث المغالطات وفيه السُّهْرُوَرْدِىّ المباحث الطبيعية والإلهية التى عرض لها الفلاسفة المشائين، وذلك على أساس من تجربته الإشراقية (79).

وبعد هذا العرض لأقسام المنطق عند السُّهْرُوَرْدِىّ يمكن تقسيم البحوث والدراسات في المنطق الإشراقى إلى قسمين :

أ- نظرية التعريف الإشراقية .

ب- نظرية الحجج الإشراقية .

رابعاً : تقييم المنطق الإشراقى

يقلل بعض المستشرقين من أمثال المستشرق " هنرى كوربان " ، وغيره من أهمية الجانب المنطقى في حكمة الإشراق، ويركزون على الجانب الكونى الميتافيزيقى، فى حين أن الجانب المنطقى بمثابة التمهيد للجانب الكونى الميتافزيقى، إذ عرض السُّهْرُوَرْدِىّ فيه لأمور هى عنده مقدمات لمطالب فى القسم الثانى ؛ بمعنى أن الجانب المنطقى هو الذى يعرض لوحدة المنهج : منهج النظر ومنهج الذوق، وما الجانب الكونى الميتافيزيقى عن النور إلا تطبيق للمنهج الإشراقى في تصور المشائين للكون [80] .

بل يجعل المستشرقين من السُّهْرُوَرْدِىّ إشراقياً خالصاً ، ويتركون جانب الحكمة والتصوف ويخرجونه من نطاق الفلسفة والمنطق . ولكن ما هو السبب الذى يجعل بعض المستشرقين يقفون هذا الموقف ؟

أعتقد أنه ربما يرون أن السُّهْرُوَرْدِىّ لم يعطنا منطقاً إشراقياً بقدر ما أعطانا نقداً للمنطق الأرسطى، أى أن الجانب السلبى لديه أقوى وأوضح وأكثر من الجانب الإيجابى هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن التأليف فى المنطق ينافى الاتجاه الإشراقى، خاصة وأن المنطق علم آلى، عقلى، استدلالى بخلاف الإشراق الذى يعنى ذوق، فطرة، مشاهدة . ثم كيف يمكن ربط المنطق بالإشراق، وهل للإشراق منطق والإشراق بطبيعته لا يخضع لقواعد المنطق، بل هو أساساً معرفة كشفية تند عن العقل ولا تحدث إلا بالذوق ؟؟.

ولكننا نخالف هذا القول تماماً ، فالسُّهْرُوَرْدِىّ إذا كان قد نقد المنطق الأرسطى نقداً سالباً ، فإنه خرج من هذا النقد بآراء مبتكرة ، وهو يسمى هذه الآراء مباحث أو ضوابط، بحيث يمكن لنا

أن نطلـق مـا ذكرنـاه سـالفاً ؛ أعنـى علـى مجمـوع تلـك الآراء " المنطـق الإشراقى " . هذا المنطق كما عرفه السُّهْرُوَرْدِىّ هـو سياق آخـر وطريق أقرب تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً فى التحصيل[81]؛ أو " الآلـة الواقية للفكر . جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العـدد كثيرة الفوائد [82] . ويرجع مصدر هـذا المنطق إلى الـذوق : " ولم يحصـل لى أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر غير العقل " [83] .

هوامش الفصل الثانى

1- د / أبو العلا عفيفى : التصوف : الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1963 م، ص 21 – 22.

2- نفس المرجع، ص 23.

3- د.عبد القادر محمود، فلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1967م، ص 4

4- نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شرابية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2012م، ص 71.

5- د. قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1970 م، ص 585.

6- د. محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهْرُوَرْدِيّ ، ص 75- 76 .

7- نفس المرجع، ص 306- 316 .

8- نفس المرجع، ، ص 316- 327.

9- د / محمد جلال شرف : النزعة الإشراقية بين الفلسفة والدين فى الفكر الإسلامى، دار المعارف،القاهرة، 1972م،ص161– 162 .

10- إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيقه"، ص53- 57 .

11- السُّهْرُوَرْدِيّ : هياكل النور، ص28 .

12- المصدر نفسه، ص44- 45 .

13- د / على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى، ص 302 .

14- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 10 – 11 .

15- قطب الدين الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 16 .

16- السُّهْرُوَرْدِىّ : المصدر السابق، ص 11، 12 .

17- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 16 – 17 .

18- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص12 .

19- الشيرازى : المصدر السابق، ص 17 .

20- المصدر السابق، ص 58 – 59 .

21- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 25 .

22- المصدر السابق، ص 21 .

23- الشيرازى : المصدر السابق، ص 59 .

24- السُّهْرُوَرْدِىّ : المصدر السابق ص18 .

25- ابن تيمية : الرد على المنطقيين المسمي بـ" نصيحة أهل الإيمان في الرد علي منطق اليونان"، تحقيق سليمان الندوى، بمباي، الهند، 1368 – 1949، ص 43 ؛ وأنظر : جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام، تحقيق د / على سامى النشار، طبع الخانجى، القاهرة، ص201 - 202 .

26- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 25 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : بين حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، ص 218.

27- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 26 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 219.

28- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 30 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 222.

29- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 32 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 224.

30- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 32 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 225.

31- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 60 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 226.

32- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 37- 39 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 227.

33- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 38 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 228.

34- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 39 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 229.

35- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 24 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 230.

36- السُّهْرُوَرْدِىّ : المصدر السابق، ص 59 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 231.

37- د. أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى بيروت، 1973، ص 206 .

38- نقلاً د . أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وحكيم الإشراق، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، 1980، ص 295 .

39- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 12 .

40- د. أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وحكيم الإشراق، ص 301 .

41- د.أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى، الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979 م، ص 211 – 212 .

42- د. أبو الوفا التفتازانى : المرجع السابق، ص 212 .

43- د. محمد ياسر شرف : حركة التصوف الإسلامى، طبعة الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1986، ص 60.

44- l. Gadet : Quelques reflexions sur I'Ishaq de suhrawardi .

بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى ص 85 .

45- الشهرزورى : نزهة الأرواح، ص 230 .

46- المصدر السابق، ص 232 .

47- أنظر مقدمة الشهرزورى : لكتاب حكمة الإشراق، ص3 .

48- Bertrand Russell : Mysticism & Logic and their Essays, Allen & Unwin, 7 th, Impression, 1932, P 9, 10 .

وأنظر أيضاً حسين عجة : التصوف والمنطق لبرتراند رسل، مجلة الأوان، الأحد 24 شباط (فبراير) 2008.

49- Ibid, P.14-15 .

50- Ibid, P.18-19 .

51- Ibid, P.22-23 .

52- Ibid, P.24-25 .

53- Ibid, P.28-29 .

54- Ibid, P.29-30 .

55- Ibid, P.31-32 .

56- Ibid, P.33-34 .

57- Ibid, P.38-39 .

58- د/ حسن حنفى : بين حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى للسهوردى، ص 218 - 219

59- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 10 – 11 .

60- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 23 .

61- المصدر السابق ص 25 – 26 .

62- د / عثمان يحيى : الصحف اليونانية : الأصول الغير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السُّهْرُوَرْدِىّ، ص 325 .

63- الشيزارى : شرح حكمة الإشراق، ص 26 .

64- د / محمد السرياقوصي : التعريف بالمنطق الصورى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980، ص 41 .

65- ابن سينا : كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق د / ماجد فخرى، منشورات دار الأفاق، بيروت، 1985، ص 440 .

66- د / على سامى النشار : المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، 1965، ص 85 .

67- السُّهْرُوَرْدِيّ : اللمحات في الحقائق، ص 36 – 48 .

68- نفس المصدر، ص 49 – 52 .

69- نفس المصدر، ص 53 – 60 .

70- نفس المصدر، ص 61 – 71 .

71- نفس المصدر، ص 72 – 85 .

72- نفس المصدر، ص 86 – 89 .

73- نفس المصدر، ص 90 – 92 .

74- المصدر السابق، ص 93 – 97 .

75- المصدر السابق، ص 98 - 104 .

76- المصدر السابق، ص 105 – 108 .

77- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 11 – 12 .

78- د / محمد مصطفى حلمى : السُّهْرُوَرْدِيّ وحكمة الإشراق : بحث منشور بدائرة المعارف الإسلامية، طبع دار الشعب، القاهرة،

ج12، ص 307 – 308 ؛ وأيضاً د / حسن حنفى، بين حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، ص 225 – 226 .

79- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 11 .

80- نفس المصدر، ص 12 .

81- نفس المصدر، ص 12 .

82- نفس المصدر، ص 12 .

83- نفس المصدر، ص12 .

الفصل الثالث

المنطق عند السُّهْرُوَرْدِىّ وعلاقته بالمنطق الأرسطى القديم

ويشتمل هذا الفصل علي العناصر التالية:

أولاً : المنطق الأرسطى كما يصوره مفكرو الإسلام وخاصة السُّهْرُوَرْدِىّ في مؤلفاته:-

1- رسالة اللمحات في الحقائق

2- رسالة التلويحات اللوحية والعرشية :

3- رسالة المقاومات :

4- رسالة المشارع والمطارحات :

5- كتاب حكمة الإشراق :

ثانياً : المصادر التى استمد منها السُّهْرُوَرْدِىّ منطقة الإشراقى

1- المصدر اليونانى (الرواقية) :

2- المصدر الإسلامى :

ثالثاً : أوجه الاتفاق والاختلاف بين منطق السُّهْرُوَرْدِىّ وبين منطق كل من ابن سينا وابن تيمية :

رابعاً : الإضافات التى أضافها السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق الأرسطى

1- نقد السُّهْرُوَرْدِىّ لنظرية التعريف في المنطق الأرسطى ومحاولة وضع تعريف جديد .

2- اختصار السُّهْرُوَرْدِىّ للمقولات العشر الأرسطية :

3- محاولة السُّهْرُوَرْدِىّ وضع نسق جديد لمنطق القضايا والقياس يرجع أساساً إلى القضية البتاتة :

تمهيد:

قلنا أن للسُّهْرُوَرْدِىّ تجاه المنطق الأرسطي موقفاً مزدوجاً – فهو يقبل المنطق عامة، ويعتبره إحدي رياضات المتصوفة الإشراقية، ثم يضع منطقاً جديداً ثانياً، أو يحاول أن يختصر هذا المنطق ثانياً . وقلنا إنه بهذا يخالف الصوفية الذي لم يقبلوا أية صورة من صور التفكير النظري . وإن كان السُّهْرُوَرْدِىّ نفسه يصرح بأنه توصل إلي إبتكار هذا المنطق بواسطة الذوق، ويسمي كثير من أبحاثه الجديدة ضوابط إشراقية، فيقرر أنه سيجعل الآلة الواقية للفكر مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد، كثيرة الفوائد. ولذا سنحاول أن نشرح تفاصيل ذلك في هذا الفصل، وذلك علي النحو التالي :-

أولاً : المنطق الأرسطى كما يصوره مفكرو الإسلام وخاصة السُّهْرُوَرْدِىّ في مؤلفاته:-

لقد تصور أرسطو أن منطقه آلة لتحصيل العلوم جميعها أو مقدمة ضرورية لاكتسابها، باعتباره مدخلاً للفلسفة التى كانت تشمل في عصره جميع المعارف والعلوم .

وقد ظل المنطق الأرسطى بمثابة كتاب مقدس، تُقبل عليه الأجيال تتدارسه وتشره، وتعلق عليه وتقتبس منه [1]، حتى جاءت العصور الوسطى الإسلامية فكان لمفكرى الإسلام وفلاسفته ومتكلميه وأصولييه وفقهائه ومتصوفيه مواقف متباينة أمام هذا المنطق.

أما الفلاسفة فقد تلقوه بالإعجاب وأحاطوه بهالة من القدسية، وإهتموا به إهتماماً كبيراً، فقاموا بشرحه والتعليق عليه، والإضافة إليه، **واعتبروه يمثل :-**

1- القوانين التى من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المقولات أو القوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل [2] .

2- الصناعة النظرية التى تعرفنا أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الحقيقي الذى يسمى بالحقيقة حداً ، والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهاناً ، وتعرفنا أنه عن أى الصور والمواد يكون الحد الإقناعى يسمى رسماً ، وعن أى الصور والمواد يكون القياس الاقناعى الذى يسمى ما قوى منه ، وأوقع تصديقاً شبيهاً باليقين جدلياً ، وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً ومادة يكون القياس الفاسد الذى سمى مغالطياً وسوفسطائياً ، وهو الذى يتراءى أنه برهانى أو جدلى ولا يكون كذلك، وأنه عن أى صورة ومادة يكون القياس الذى لا يوقع تصديقاً البته ، ولكن تخييلاً يرغب النفس في شئ أو ينفرها ويقززها أو يبسطها أو يقبضها ، وهو القياس الشعرى [3] .

3- قانون صناعى عاصم للذهن عن الذلل، مميز لصواب الرأى عن الخطأ في العقائد ، بحيث تتوافق السلمية على صحته [4] .

وأما المتكلمون والأصوليون : فجنحوا إلى الرواقية متهمين المنطق الأرسطى بأنه عقيم وتحصيل حاصل، وينطوى على مصادرة على المطلوب، وغير مفيد . وأقام المتكلمون والأصوليون بدلاً من القياس الأرسطى قياساً آخر بالمعنى الواسع لكلمة القياس أشبه بالتمثيل الأرسطى سمي بالقياس الأصولى [5] .

وإذا كان المتكلمون والأصوليون يهاجمون المنطق الأرسطى، إلا أن الإمام أبا حامد الغزالى (ت 505هـ) في أول أمره كان يقدس

منطق أرسطو، حتى إنه يقول عنه : " إن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه ". وبالغ في جعله ميزاناً يزن به العلوم الدينية وسواها من حساب وهندسة[6]، وكل علم حقيقى غير وضعى، فإنى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس – المستقيم، الميزان الذى هو الكتاب والقرآن في قوله تعالى : " ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط " [7].

غير أن " أبو حامد الغزالى "، أنكر أن يكون المنطق سبيلاً للوصول إلى المعرفة، ثم مضى يتلمس طريق التجربة الباطنية أو الكشف الصوفى كما صرح بذلك فى إعترافاته [8].

أما ما سوى هؤلاء من فقهاء المسلمين : فكان موقفهم عدائياً تاماً، غير أنهم تباينوا : ففريق كان مظهر عدائه فتاوى يصدرها محرماً بها الاشتغال بالمنطق " كابن الصلاح" (*)، ومن تبعه، وفريق كان موقفه موقف الناقد بالبرهان وإمام هؤلاء جميعاً : الإمام " ابن تيمية " .

(*) فتوى ابن الصلاح في تحريم المنطق مشهورة، وكان قد سئل عمن اشتغل بالمنطق والفلسفة تعلماً وتعليماً، وهل المنطق مما أباح الشارع تعلمه وتعليمه؟، وهل نقل عن الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين إباحته أو الاشتغال به ؟ وهل يجوز أن يستعمل في إثبات الأحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية، أم لا ؟. . إلى آخر الفتوى: فأجاب رحمه الله تعالى بما ملخصه: الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال . ثم بالغ في ذم الفلسفة وازدرائها. . ثم قال: (وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، وسائر من يقتدى به من أعلام الأمة وسادتها).. ثم ذكر أن استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية من الأمور المستحدثة والمنكرات المستبشعة، وليس بالأحكام الشرعية – والحمد لله – افتقار إلى= =المنطق أصلاً. . إلى آخر

وأمـا المتصـوفة، وخاصـة المتصـوفة الأوائـل، فلـم يعنـوا بمنطـق ارسـطو كمـا عنـى بـه غيرهـم مـن مفكـرى الإسـلام كـالمتكلمين والفلاسـفة والفقهـاء، وذلـك راجـع إلى أنـه طريـق نظـرى وهـم لا يعنـون بالنظر، وإنما تنصرف عنايتهم أولاً وأخيراً إلى طريق الذوق والكشف[9].

أمـا السُّـهْرُوَرْدِىّ فهـو يشـذ عـن هـذه القاعـدة، فقـد إهـتم السُّـهْرُوَرْدِىّ بـالمنطق الأرسـطى، حيـث عـرض لـه مـن خـلال اهتمامـه بالفلسفة[10]؛ حيث أولع منذ شبابه الباكر بالدراسـات الفلسـفية، ووجد فيها مادة غزيرة فيما وضعه مشاءو العرب وبخاصة "ابن سينا"[11]، ولقد قرأ هذه المادة وأفاد منها وتتلمذ على بعض شيوخها، ثم أخذ يخرج بدوره سلسـلة متصلة مـن الكتـب والرسـائل، **نـذكر منهـا علـى سـبيل المثـال لا الحصر :**

1– رسالة اللمحات في الحقائق

التـزم السُّـهْرُوَرْدِىّ هنـا في "اللمحـات" بالتقسـيم الثلاثـى التقليـدى للعلـوم الفلسـفية مـن منطـق وطبيعيـات وميتافيزيقيـا ؛ ففـى المنطـق يعنـى التعريف والقضايا والقياس والبرهـان دون أن يهمـل مبحـث المغالطـات[12]؛ وفـى الطبيعيـات يعـالج المـادة والجسـم والصـورة والهيـولى، والزمـان

الجواب. فهل يقال بعد ذلك إن الصحيح المشهور جوازه بشرط المكنة من العلوم الشرعية، فضـلاً عن جـوازه مطلقـاً ، فضـلاً عن وجوبـه علـى الأعيـان أو الكفايـة، سبحانك هذا بهتان عظيم! لكن قد يقال يجوز حكايته لبيان عوره، وإثبات فساده، وعديم فائدتـه، مثلـه فـي ذلـك مثـل الأحاديـث الموضـوعة، تحكـى لبيـان وضـعها وفسادها.

أنظر د. عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة المصرية القاهرة، 1940، ص 123 –125.

والمكـان. ويعـد علـم الـنفس جـزءاً مـن الطبيعيـات علـى نحـو مـا صـنع المشـاءون العـرب، ويفـرق بـين الـنفس والبـدن، وبـين الإدراك الحسـى والإدراك العقلى، ويقـف طـويلاً عنـد الـنفس الناطقـة ومشـكلة الخـلاص التى هـى هدفـه الأسمـى [13] ؛ وفـى الميتافيزيقـا يفصـل القـول في مشـكلة الواحد والتعدد، ونظريتى الصدور والعقول العشرة [14] .

ويختم الرسـالة بحديث عـن النبـوة والأحـلام والتناسـخ، ولـيس لـه فى كل هذا إلا أن يردد ما قال به مشاءو العرب، فيما عدا بعض أسماء جديدة لمسميات ثابتة، أو إضافات لا تخلو من نقد وملاحظة .

وباختصـار أن يـرد جُـل مـا ورد علـى لسـانه مـن بحـث فلسـفى إلى أصول مشائية، وهذا يدل على أنه بدأ حياته فيلسوف مشائى يعتمد على مضامين الفلسفة المشائية، وذلك لاعتقاده بأن الفيلسوف الإشراقى لا بـد من أن يلم إلماما تاماً بـالمنطق والفلسـفة المشـائية لمـا لهمـا مـن قيمـة كـبرى وخطر عظيم وأثر كبير في إعداد طلاب الحكمة وتثقيفهم [15] .

2- رسالة التلويحات اللوحية والعرشية :

يذكـر السُّهْرُوَرْدِىّ أن غرضـه فيهـا إنمـا هـو بسـط تعليم أرسـطو دون التفـات إلى شـروح الفلاسـفة المشـائين الشـائعة، فهـو يقـول " هـذا هـو الشـروع فـى علـم مـا بعـد الطبيعـة مـن التلويحـات اللوحيـة، والعرشـية، لم ألتفت فيها إلى المشهور من مذاهب المشائين، بل أُنقح فيها مـا إسـتطعت، وأذكر لب قواعد المعلم الأول [16] .

ثم يبدأ السُّهْرُوَرْدِىّ بمناقشة مقولات المنطق الأرسطى غير متقيد بمقتضـيات هـذا التعلـيم الشـائع، وذلـك لأن المقـولات ليسـت مـأخوذة في عرفه عن المعلم الأول، بل عن شخص فيثاغوري يقال له أرخوطس [17] .

ولم يكتف السُّهْرُوَرْدِىّ بهذا بل يبحث بعد ذلك فى مفاهيم الكلى والجزئى، المتناهى واللامتناهى، الحقيقى والذهنى، ويعرض في هذه الرسالة لمشكلة هامة هى قضية الماهية والوجود[18]؛ وهى من مخلفات " ابن سينا " التى عارضها السُّهْرُوَرْدِىّ بعض المعارضة، فكان موقفه منها أنه لا يجوز أن يقال الوجود في الأعيان زائد عن الماهية، لأننا عقلناه دونه، فإن الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا أو لم نعلم أنه موجود فى الأعيان، وإذن فكل منهما للآخر يعد صورة واضحة حصولاً في الذهن . أما الأشياء الحاصلة فعلاً فإن الوجود والماهية هما شئ واحد، وذلك لأن العقل لا يبتنى آية ثنائية في الأشياء الموجودة، بل يدرك وحدة الوجود إلى الماهية ليست ما يظن البعض نسبة المحمول إلى الموضوع، لأنه بناء على هذا الافتراض يجوز أن توجد الماهية قبل الوجود أو بعده أو معه، بحيث لا يوجد الكائن الجزئى بحكم الوجود الذى يقرر ماهيته بل الاستقلال أو بإزائه وكل ذلك محال "[19] .

3- رسالة المقاومات :

في هذه الرسالة يسير السُّهْرُوَرْدِىّ على نهج التلويحات، وفى هذا يقول هذا (يعنى المقاومات) مختصر يجرى من كتابى الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق، وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاحه مما كان الأولون يرسلون إرسالاً ولم يتيسر إيراده في التلويحات أشده إيجازها، فلم يكن يلائمها ما يحتاج إلى أقل بسيط والإيجاز في مواقع تدارك السهو في العظيمات لا يفيد فأوردناه مضموناً إليه نكتاً مشهورة وسميته " المقاومات " [20] .

4- رسالة المشارع والمطارحات :

فقد أورد السُّهْرُوَرْدِىّ في هذه الرسالة مباحث وضوابط مخرجه مشخذة من تصرفاته، وأنه لم يخرج في هذا عن مآخذ المشائين كثيراً، ولكنه يضيف إلى ذلك أنه أودع هذا الكتاب نكتاً ولطائف تومئ إلى قواعد شريفة زائدة على ما يورده المشاءون [21] .

وهنا تظهر الصلة التى توجد بين مذهب السُّهْرُوَرْدِىّ الإشراقى الخالص، وبين ما يعرضه من مذاهب المشائين فى العلوم الفلسفية البحتة فيقول : " ومن لم يتمهر في العلوم البحثية، فلا سبيل له إلى كتابى الموسوم " بحكمة الإشراق " وهذا الكتاب " يعنى المشارع والمطارحات " ينبغى أن يقرأ قبله، وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات وأنا لا نراعى الترتيب ههنا، ولا نلتزم في بعض المواضع بموضوع علم، بل عرضنا فيه البحث وإن تأدى إلى قواعد من علوم متقدمة، فإذا استحكم الباحث هذا النمط فليشرع فى الرياضيات المبرقة بحكم القيم على الإشراق، حتى يعاين بعض مبادئ الإشراق، ثم يتم له مبانى الأمور، وأمل الصورة الثالثة في الإشراق وهى علومها لا تعطى إلا بعد الإشراق، وأول الشروع في الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا وأوسيطه مشاهدة الأنوار الإلهية وآخره له وسميت هذا الكتاب بالمشارع والمطارحات [22] .

وهنا يتضح أن رسالة المشارع والمطارحات وإن كانت من الرسائل التى يصرح السُّهْرُوَرْدِىّ نفسه بأنه كتبها على طريقة المشائين، إلا أنه يصرح من ناية أخرى، بأنه زاد على ذلك أشياء ليست من طريقة المشائين في شئ، وإنما هى من طريقة الإشراقيين في كل شئ، وهذا يتضح بما عبر عنه بالنكت واللطائف التى تومئ إلى قواعد شريفة .

يضاف إلى هذا أن قد شرط فهم كتاب حكمة الإشراق بالتمهر في العلوم البحثية ؛ أى علوم المشائين على أنه يبدأ الطالب بالبحث والاطلاع على التلويحات والمقاومات والمطارحات حتى يتسنى له فهم حكمة الإشراق القائمة على البحث والتآله كما يصرح بذلك السُّهْرُوَرْدِيّ [23] .

5- كتاب حكمة الإشراق :

إذا كان السُّهْرُوَرْدِيّ قد ذهب في رسالة اللمحات والتلويحات والمقاومات والمطارحات، تلك الرسائل التى تعود معظم الباحثين على تسميتها " بالمؤلفات المشائية "[24]؛ إلا أن غرضه فيها يقتصر على عرض آراء المشائين دون أن يسلم ضرورة بصحتها لدرجة أنه لا يوضح المدى الذى يريد أن يذهب إليه في نقده لهذه الآراء، بل هو حالات كثيرة يبدو وكأنه يجاريها أو يختار من تأويلها ما هو أيسر مجملاً ، وهو يؤكد في مواضع عديدة أن موقفه الخاص الصريح منها ينبغى أن يتلمس في مصنفه الكبير الجامح، " حكمة الإشراق " الذى لم يظهر في زعمه كتاب يوازيه أو يفوقه [25] .

وقد جاء موقف السُّهْرُوَرْدِيّ من المنطق الأرسطى في كتابه حكمة الإشراق من خلال اهتمامه بالفلسفة أيضاً ، فهو يبدأ الكتاب بخطبه موجهة ضد الفلاسفة المشائين العرب، حيث يرى أن الحكمة التى وضعها هؤلاء هى حكمة متهافتة القواعد باطلة الأصول وفى هذا يقول الشهرزروى " ... ولا التى عليها المشاءون أصحاب المعلم الأول أرسطو طاليس بضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم، وقد أدى هذا إلى أنهم حرموا من الوصول، أعنى معاينة المعانى ومشاهدة الموجودات مكافحة

لا بفكر ولا ينظم دليل قياس ولا باعتماد ونصب تعريف حدى ورسمى، بل بأنوار إشراقية متتالية [26] .

ومن ثم يتضح أن العلة التى هاجم لأجلها السُّهْرُوَرْدِىّ فلسفة أرسطو أن الفلاسفة المشائين العرب في زعمه لم يصلوا إلى المعارف الحقة، ما داموا حرموا عن طريق الكشف واستخدموا المنطق القياسى الذى صرهم فى دائرة مغلقة من البحث والبرهان " [27] .

وقد قسم السُّهْرُوَرْدِىّ كتابه حكمة الإشراق إلى قسمين : [28]

القسم الأول : في ضوابط الفكر، وقد جعله في ثلاث مقالات :

1- **المقالة الأول** : في المعارف والتعاريف، ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى، مع عرضه لنقد نظرية التعريف عند أرسطو والمشائين العرب .

2- والمقالة الثانية : في الحجج ومباديها، ويضم نقده لمباحث القياس وأشكال القضايا .

3- والمقالة الثالثة : فى المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف إشراقية وبين بعض أحرف مشائية، بمعنى أن السُّهْرُوَرْدِىّ في هذه المقالة ينقد المباحث الطبيعية والإلهية عند الفلاسفة المشائين على أساس من تجربته الإشراقية .

القسم الثانى : في النور وحقيقته ونور الأنوار ومبادئ الوجود وترتيبها، وقد جعلها في خمس مقالات :

1- المقالة الأولى : فى النور وحقيقته، ونور الأنوار وام يصدر عنه أولاً .

2- والمقالة الثانية : في ترتيب الوجود .

3- والمقالة الثالثة : فى كيفية فعل نور الأنوار، والأنوار القاهرة وتتميم القول في الحركات العلوية .

4- والمقالـة الرابعـة : في تقسـيم البرازخ وهيئاتهـا وتركيباتهـا وبعـض قواها .

5- والمقالة الخامسة : في المعاد والنبوات والمقامات .

والفكرة الرئيسية التى يقوم عليها القسم الثانى هو قوله " إن اللّه نور الأنوار "، ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هى عماد العالم المادى والروحى [29]، ويوضح السُّهْرُوَرْدِىّ هذه الفكرة ؛ حيث يشير إلى أن العالم قد برز من إشراق اللّه وفيضه [30]، فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعى الأول، وعن هذا الصادر تصدر أنوار طولية يسميها بالقواهر العالية، ثم تصدر عن هذه القواهر أنوار عريضة يسميها بأرباب الأنواع وهى أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة في العالم الحسى .

يضاف إلى هذا أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد ابتدع عالما أوسط بين العالم الحسى والعالم العقلى : أسماه بعالم البرازخ أو بعالم المثل المعلقة ويبدو أن الوضع الأنطولوجى لهذا العالم الأوسط هو وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون، وإذا كان الفلاسفة المشاءون، قد جعلوا العقول عشرة، فإن السُّهْرُوَرْدِىّ يجعل " الأنوار في أعداد لاحقة لها، بل أنه يشير إلى كثرة لامتناهية من الأنوار التى تنشأ عند تقابل الأشعة الإشراقية والمشاهدية، والتى لا تحدث أيضاً كنتيجة للجهات العقلية المختلفة، ويظهر أن تخطيط الوجود النورانى عند السُّهْرُوَرْدِىّ سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة الواحدة، والتى تتحرك حركات

عظيمة لا متناهية، فيظهر فيها الثراء النورانى الضخم مما يعبر عن ديناميكية الوجود الخصبة .

غير أن تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السُّهْرُوَرْدِىّ وتقسيمها إلى مراحل، إنما وضع لغاية صوفية، حيث أن إيضاح المراحل على هذا النحو، إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكى ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجياً حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار [31] .

ومن الملاحظ أن فكرة الإشراق عند السُّهْرُوَرْدِىّ تتميز عن باقي النزعات الصوفية الأخري بشكل عام بما يلي :-

أ - الأساس الفلسفي الفكري للإشراق، إذ هو قائم عند السُّهْرُوَرْدِىّ علي أساس من الاستدلال البحثي العقلي، وهو ما سبق أن أكد في كتابه " حكمة الإشراق " أنه لطالب البحث والتأله، غير أن هذا التمييز لا يكفي إذ إن نظرية الاتصال لدي كل من "الفارابي" و"ابن سينا" تقوم علي أساس فلسفي لينتهي إلي الاتصال بالعقل الفعال والتلقي المباشر عنه، وكذلك فإن المتصوف الأندلسي "عبد الحق بن سبعين" اعتبر المنطق والفلسفة والفقه والكلام خطوة في طريق التحقيق .

ب- فكرة إشراق الأنوار الإلهية علي النفس الإنسانية، وهذه الفكرة ليست بجديدة في تاريخ التصوف، إذ إن فكرة الأنوار الإلهية وإشراقها علي أنفس من تهيأ لتلقيها ليست بجديدة، بل هي مشهورة عند معظم الصوفية، ومن تحدث عن المعرفة الذوقية من الفلاسفة، ويذكر هنا كتاب " أثولوجيا أرسطو " – والذي يعد من المصادر الرئيسية في فكر السُّهْرُوَرْدِىّ والذي تتكرر فكرة

النور والإشراق، وكذلك رسالة " مشكاة الأنوار " للغزالي، والتي كان لها أثر واضح في فكر السُّهْرُوَرْدِىّ الإشراقي .

بيد أن أهم ما يميز السُّهْرُوَرْدِىّ هو جمعه بين الخاصيتين، وإستناد الثانية منهما علي الأولي، إذ يمثل الأساس الفلسفي لديه مرحلة أولي ممهدة لمرحلة الإشراق، فالإشراق يستند إلي أساس فكري ونظري وطالبه ينبغي أن يكون قد قطع عقبات العلم والبحث.

ثانياً : المصادر التى استمد منها السُّهْرُوَرْدِىّ منطقة الإشراقى

هناك بعض المصادر التى تأثر بها السُّهْرُوَرْدِىّ في منطقة الإشراقى نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

1- المصدر اليونانى (الرواقية) : تأثر السُّهْرُوَرْدِىّ بالرواقية، وذلك حين إهتم بالقضايا الشرطية (المتصلة – المفصلة)، حيث إستهل باب القضايا بالحديث عن القضايا الشرطية وعالجها قبل معالجته للقضايا الحملية، فهو يرى أن القضية الشرطية قضية مكونة في أبسط صورها من قضيتين حمليتين، يربط بينهما رابط يفيد الشرط، ويستلزم الجزاء، الذى قد يقترن بكلمة إذن ويسمى ما بعد الشرط بالمقدم، ويسمى الجزاء بالتالى، وذلك مثل كلمة (كلما طلعت الشمس كان نهاراً) .

ويقسمها السُّهْرُوَرْدِىّ شأنه شأن المناطقة العرب من أمثال ابن سينا وغيره إلى لزومية تامة وغير تامة وإلى اتفاقية أو غير لزومية [(32)] .

ومن الواضح أن السُّهْرُوَرْدِىّ متأثر تماما بالرواقية المشائية التى تمثلت عند الفارابى وابن سينا وابن رشد وأبو البركات البغدادى . وفى هذا يقول قطب الدين الشيرازى في شرحه لحكمة الإشراق أن " أرسطو

أهمل في كتبه المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التى زادها المتأخرين " [33] .

ومما يؤكد تأثر السُّهْرُوَرْدِىّ بالرواقية ما قرره في القياسات الشرطية بأن شرائطها تشبه شرائطها القياسى الحملى، ولذلك لم يجد السُّهْرُوَرْدِىّ داعياً لتكرار بحثها [34] .

ومما يزيد تأثر السُّهْرُوَرْدِىّ بالرواقية محاولته نقد الحد الأرسطى (التعريف التام) القائم على الجنس والفصل، وذلك لأن الإتيان بالحد كما إلتزم به المشاءون من تأليفه من الجنس والفصل القريبين غير ممكن للإنسان لجواز الإخلال بذاتى لم يعرف وصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة [35] .

وإن كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد تأثر بالرواقية في إنكار التعريف التام، فهو يأخذ بالتعريف الناقص كما يذكر قطب الدين الشرازى[36] ، فالرواقيون يعترضون على التعريف التام لصعوبته ويعتمدون إلى التعريف الناقص أو الرسم المؤلف من خواص الشئ، فتعريف الأشياء عند الرواقية تكون بذكر الأمور التى تحصها، وإحصاء الفروق التى تميزها عن غيرها [37] .

2- المصدر الإسلامى :

حين كان ينقد السُّهْرُوَرْدِىّ المنطق الأرسطى كان يمثل بهذا إمتداداً لنقد المدرسة الكلامية والأصولية للمنطق الأرسطى، ولا شك في أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد تأثر بهذه المدرسة في هذا الجانب ؛ خاصة وأن المنطق الأرسطى قوبل في المدرسة الكلامية والأصولية حتى القرن الخامس الهجرى أسوأ مقابلة، فهاجمته جميع الفرق الإسلامية

الكلامية والأصولية من معتزلة أو أشعرية أو شيعية أو كرامية . يقول ابن تيمية :" ما زال نظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقتهم، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر، كانوا يعيبون فسادها، وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالى" [38]؛ ويقول في فقرة أخرى : " ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه " يعنى المنطق الأرسطى " يعيبونه ويذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية [39] .

ومما يثبت هذا إثباتاً واضحاً :

أولاً : إختلاف نظرة المتكلمين والمناطقة المشائين في مبحث الحد وثقة الأولين لمبحث الحد الأرسطى .

ثانياً : رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسطى .

ثالثاً : وجود نصوص كثيرة عن المتكلمين تثبت أنهم نقدوا المنطق الأرسطى، من هذه النصوص ما كتبه الباقلانى والنوبختى وإمام الحرمين " أبو المعالي الجوينى " وأبو سليمان السجستانى " [40] .

ولكن إذا كانت المدرسة الكلامية والأصولية قد نَقدت المنطق الأرسطى فذلك لإرتباطه بالنزعة الميتافيزيقية، هذه النزعة التى إنبروا يهاجمونها أشد الهجوم، ورأوا أنها تدعوا إلى القول بقدم العالم وعدم الإيمان بالتوحيد [41]، غير أن نقد المدرسة الكلامية والأصولية للمنطق الأرسطى أدى إلى محاولتهم إيجاد منطق خاص يخالف منطق أرسطو[42].

ولا شك في أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد قام بنفس هذه المهمة، حيث نقد المنطق الأرسطى نقداً مبتكراً، وخرج من هذا النقد بقواعد تخالف قواعد منطق أرسطو، وهذا ما سوف نوضحه فيما بعد بالتفصيل .

ثالثاً : أوجه الاتفاق والاختلاف بين منطق السُهْرُوَرْدِىّ وبين منطق كل من ابن سينا وابن تيمية :

هناك محاولات لدى مفكرى وفلاسفة المسلمين تقترب من محاولة السُّهْرُوَرْدِىّ، ويمكن توضيح ذلك بأن نقول : إذا كنا قد حاولنا سابقاً وضع مقارنة بين منطق السُّهْرُوَرْدِىّ ومنطق " ابن سبعين " ، ولكن فإننا نرى أنه يمكن تلمس ذلك أيضاً لدى كل من " ابن سينا " و " ابن تيمية " .

1- ابن سينا :

يتفق السُّهْرُوَرْدِىّ مع ابن سينا فى مسألة تجديد وتنسيق المنطق الأرسطى، فابن سينا حاول أن يتلمس بعض الثغرات فى منطق أرسطو، فهو يقول فى الذاتى " يكاد المنطقيون الظاهرون عند التحصيل لا يميزون بين الذاتى وبين المقول فى جواب وهو " [43] .

ويقول فى النوع " ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم أن النوع فى الموضوعين له دلالة واحدة ومختلفة بالعموم والخصوص [44] .

ويذكر فى العرض قوله " ومتخلفوا المنطقيين يذهبون إلى أن العرض هو العرض الذى يقال مع الجوهر، وليس هنا من ذلك بشئ، بل معنى هذا العرض العرضى [45] . وفى مبحث الموجهات يقول : " ومن ظن أنه لا يوجد فى الكليات حمل غير ضرورى، فقد أخطأ " [46] . كما يعبر بطرحه عن الخلاف بقوله : " والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم فى أمثلتهم وإستعمالاتهم أن يصالحونا على هذا، وبيان هذا يطول ... " [47] .

ومن أبرز المسائل والقضايا التى يحدد فيها ابن سينا بحثه فى التناقض إذ يقول : " فهكذا يجب أن تفهم حال التناقض فى ذوات الجهة وتملى عما يقول به الأولون [48]؛ ويقول فى بحثه للقياس : " القياس على

ما قتناه نحن "[49]؛ ويقول أيضاً في مبحث القياس : " ولا نلتفت إلى ما يقال من أن البرهانية واجبة والجدلية ممكنة أكثرية والخطابية ممكنة ومساوية، لا ميل فيها والشعرية كاذبة ممتنعة . فليس الاعتبار بذلك، ولا أشار إليه صاحب المنطق [50] .

من هذا النصوص يتضح أن ابن سينا – بالنسبة للمنطق كان ناقداً ومنسقاً، وهذا هو مصدر أصالته التى إستمدها أستاذه "الفارابى"[51]؛ ففى اهتماماته المنطقة معالجة كاملة وشاملة لم يتردد في سد الثغرات التى خلفتها مناقشات من سبقوه أو فى تصحيح أعمالهم، كما لم يكن " ابن سينا " مجرد جامع أو شارح تحليلى، بل هو عقلية أصيلة على وجه قوى . وعلى الرغم من إخلاصه لمصادره المنطقية، فإن اهتمامه كان في الشرح وفى التنسيق، كما أنه لم يكن يثير اعتراضات تافهة عند الابتكار حين تستدعى المعالجة الملائمة لمشكلة معينة منطلقاً جديداً .

ومن بين مساهمات ابن سينا المنطقية على حد تعبير المستشرق " نيقولا ريشر " يمكن تعداد ما يلى :

1- معالجة الاعتبارات المنطقية في نظرية القضايا الحملية، بما فى ذلك تسوير المحمول على طريقة هاملتون Hamliton .

2- نظرية تفصيله للقضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة تضم منطوقاً واضحاً بالنسبة للكم والكيف .

3- إعداد نظرية للقضايا الشخصية (المفردة) على طريقة الرواقيين .

4- تحليل تفصيلى لمفهوم الوجود، وإعداد تمييز بين الوجود والماهية .

5- نظرية للتعريف والتصنيف وعلاقتها معاً، وهى نظرية تنطوى على عناصر أصيلة [52] .

على أن هذا ليس معناه أن " ابن سينا " لم يتأثر بمنطق أرسطو، بل بالعكس تأثر به كل التأثر، عول عليه كل التعويل، فحاكاه في ترتيبه للمنطق . وإستمد منه مواد كثيرة، ولا يتردد في أن يصرح بذلك، فيقول " ... ولما إفتتحت هذا الكتاب (يعنى المدخل) إبتدأت بالمنطق، وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق، وأوردت في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة، ثم تلوته بالعلم الطبيعى، فلم يتفق لى في أكثر الأشياء محاذاة تضاعيف المؤتم به فى هذه الصناعة وتذاكيره [53] .

وهنا يتضح أن " ابن سينا" إذا كان له بعض الملحوظات على المنطق الأرسطى، فإنه يتمسك بما قاله أرسطو، بينما السُّهْرُوَرْدِىّ عكس ذلك تماماً، ويمكن توضيح ذلك من خلال المقارنة التالية بين منطق الإشراق عند السُّهْرُوَرْدِىّ ومنطق المشرقين عند ابن سينا، فمنطق الإشراق يختلف عن منطق المشرقين وذلك لأن منطق المشرقيين لا يوجد فيه نقد للمنطق الأرسطى يأخذ بعداً إشراقياً، بل ذكر لبعض مسائل المنطق الأرسطى المختلف فيها . لأن المنطق المتفق عليه عرفه ابن سينا من قبل للعامة فى الشفاء ووضع مسائل الخلاف الخاصة في منطق المشرقيين، يقول ابن سينا : " ... وبعد لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو إلف، ولا نبالى من مفارقة تظفر منا ما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم [54] .

غير أننا نلاحظ أن منطق المشرقيين عند ابن سينا، وإن كان يستعمل نفس اللفظ " شرق "، إلا أنه لا صلة بينه وبين منطق الإشراق،

فلفظ " المشرقيين " عند ابن سينا لا يدل على منطق خاص، بل هو لفظ من اللغة العادية لا يعنى به ابن سينا أكثر من عنوان لكتاب يذكر فيه بعض جوانب المنطق الأرسطى التى ثار حولها خلاف في عصره، بصرف النظر عن إختلاف أو إتفاق ما يصل إليه "ابن سينا " على ما جرى العرف عليه فى كتابات المناطقة المشائين السابقين .

وهنا نستشهد بما لمحه السُّهْرُوَرْدِىّ نفسه إلى مخطط "ابن سينا" سيئاً حيث يقول : " ولهذا صرح الشيخ أبو على (يقصد ابن سينا) فى كراريس نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتئمة، بأن البسايط تُرسم ولا تُحد، وهذه الكراريس، وإن نسبها إلى المشرق، فهى بعينها من قواعد المشائين، والحكمة العامة، إلا أنه ربما غير العبارة، أو تصرف في بعض الفروع تصرف لا يباين كتبه الأخرى بوناً يعتد به، ولا يتقرر به الأصل المشرقى المقرر فى عهد العلماء الخسروانية، فإنه هو الخطب العظيم [55] .

ومعنى هذا أنه لا مجال للتفرقة بين منطق الإشراق ومنطق المشرقيين من حيث المضمون . أما من حيث اللفظ فالسُّهْرُوَرْدِىّ لا يقصد في كلمة " إشراق "، أى معنى جغرافى، بل يقصد معنى صوفى، ولهذا يجعل من المشرق دلالة مجازية على الإشراق [56]، ذلك لأن الإشراق يعنى الإضاءة بالشعاع والمشرق هو مكان الشروق والنسبة إليه مشرقة [57]، فيقال " منطق المشرقيين "، وليس منطق الإشراقيين " .

ولكن بعض الباحثين مالوُا إلى القول بضم الميم في كلمة "مُشرقية" باعتبارها تعنى حالة الشروق دون مكانة، وقد دفعهم إلى ذلك فقدان الجرأة في النصوص القديمة، إلا أن (نللينو) أوضح الخطأ اللغوى

الكامن في هذه القراءة، وأنهى الجدل الطويل الذى قام به أنصار المشرقية " وأنصار المشرقية " مؤكداً صواب القراءة الأولى [58] .

وهنا يتضح أن منطق المشرقيين يختلف أيضاً عن منطق الإشراق من حيث اللفظ .

2-ابن تيمية :

إن الخلاف بين الصوفية والفقهاء خلاف قديم جداً ، نشأ مع المحاولات الأولي لتأويل النصوص القرآنية من قبل مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية المتنازعة ، فنشأ خلاف بين أهل الظاهر وأهل الباطن، ونظر كثير من الصوفية إلي الفقهاء علي أنهم أهل ظواهر ورسوم، ومجالهم العبادات والأحكام، وإلي أنفسهم علي أنهم أهل الحقائق والبواطن، وبحثهم يتعلق بالقلوب وأعمالها ، فعلمهم علم الحقيقية ، وعلم الفقهاء علم بأحكام الشريعة ، وعلم الحقيقة أعلي مرتبة . وفي مقابل ذلك أنكر أهل الظاهر ما يدعيه الصوفية من مخصوص العلم وقالوا : لا نعرف إلا علم الشريعة الظاهرة التي جاء بها الكتاب والسنة ورفضوا التمييز بين علم الظاهر وعلم الباطن [59].

وعلي الرغم من إختلاف الرؤية بين الصوفية والفقهاء، إلا أنهم إتفقوا علي محدودية العقل وإقتصاره علي عالم الكثرة والتناهي، كما إتفقوا علي نقد المنطق الأرسطي ؛ بمعنى أنه إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد نقد المنطق الأرسطى، فلا شك أن محاولته هذه قد وجدت صدى لمن جاء بعده، من أمثال ابن تيمية ، والدليل على ذلك نقول حين وضع ابن تيمية كتابيه " الرد على المنطقيين المسمي بنصيحة أهل الإيمان في الرد علي منطق اليونان "، " نقض المنطق " في بيان تهافت الأسس التى يقوم عليها المنطق الأرسطى، وأهمها الحد " التعريف "

والقيـاس، إلا أن ابـن تيميـة لم ينقـد المنطـق الأرسـطى أو يهاجمـه علـى أسس إشراقية، وإنما نقده على أسس تجريبية ؛ حيث تناولـه في جزئياتـه المتعددة بملاحظاته النقدية القيمة التى كانت بداية إنطلق منها المناطقة الأوربـيين في العصـر الحـديث وخاصـة " فرنسـيس بيكـون "، " جـون اسـتيوارت مـل " و " ديفيـد هيـوم " في الهجـوم علـى منطـق أرسـطو، ولم يكن ابن تيمية متعصباً في هجومه على المنطق لمجرد أنه يونانى الأصل، وإنما نظر إلى فائدته في تحصيل اليقين فوجدها معدومة على عكس ما وجدها المناطقة المشائين .

ولقد إستهل ابن تيمية كتابه " الرد على المنطقيين " بقولـه : " إن هذا المنطق (يعنى المنطق الأرسطى) لا يحتـاج إليـه الـذكى، ولا ينتفـع بـه الغبى، وقد كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت صدق كثير منها، ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه " [(60)] .

ثم يكشف ابن تيمية بطريقة منهجية شأنه شأن السُّهْرُوَرْدِىّ عن قصـور هـذا المنطـق، وفسـاد قضـاياه، وذلـك في أربعـة مقامـات : مقـامين سالبين، مقامين موجبين، فالأولان قولهم : أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد وأن التصـديق لا ينـال إلا بالقيـاس، والآخـران أن الحـد يفيـد العلـم بالتصورات وأن القياس يفيد العلم بالتصديقات . ثم يتناول ابن تيمية هـذه الدعاوى بالنقد محاولاً إبطالها بالأدلة العقلية [(61)].

ولا شك في أن محاولة ابن تيميـة هـذه كانـت نتيجـة ثمـار مرجـوة تركهـا السُّهْرُوَرْدِىّ وغـيره مـن المـتكلمين والأصـوليين، إلا أنهـا محاولـة عميقـة، حتـى أن أسـتاذنا الشـيخ مصـطفى عبـد الـراز ق رحمـه اللّه يقـول عنهـا : " ولـو أن الدراسـات المنطقيـة سـارت منـذ عهـد "ابـن تيميـة" علـى

مناهجه في النقد بدل الشرح والتفريع والتعليق لبلغنا بهذه الدراسات من التجديد والرقى مبلغاً عظيماً [62] .

من كل ما سبق يتضح أن السُّهْرُوَرْدِى أراد إظهار المنطق، وكانه يقود الفكر إلي نتائجه الإشراقية، أي إن آراءه الإشراقية، كانت نتاج بحث منطقي عقلي مجرد، بينما كانت في الحقيقة نتاج لا يمكن بحال من الأحوال اجتزاؤها عن أساسها الفكري الإشراقي . وكذلك فإن الآراء الفقهية والأصولية والعقدية لابن تيمية لم تكن نتاج بحث منطقي صرف، وإنما كانت آرائه الفقهية نتاج هذه الأبحاث العقدية والتصورات الميتافيزيقية . وعلي ذلك لا يمكننا أن نقيم جهود السُّهْرُوَرْدِى وابن تيمية إلا استناداً إلي الأسس التي إنطلقا منها، فالأساس الفكري الذي إنطلق منه السُّهْرُوَرْدِى وابن تيمية، والذي أنتج آلية معرفية مرتبطة بطبيعة هذا الفكر، هو المعيار المتبع، أي قدرة كل منهما علي الاتساق مع ذاته في المقام الأول، فما إرتضاه السُّهْرُوَرْدِى من رؤية للعالم والفكر من المفترض ألا يناقضه بعد ذلك، إذ إن المنهج الذي وضعه، وضعه كتبرير لهذا الفكر من ناحية وكتفسير له من ناحية أخري، وكذلك ابن تيمية، من المفترض أن يبقي متسقاً مع ذاته، فما رفضه من آراء وأفكار من غير المقبول أن يقبل بما يقود إليها أو ينتج عنها بشكل مباشر، وهنا مفارقة في النظريات المنطقية، إذ إن الأسس الفكرية والميتافيزيقية تُنتج منطقاً متسقاً معها، ويتم بعد ذلك الاستعانة بهذا المنطق في تأييد هذه الأسس . وهذا ما ظهر واضحاً من خلال آراء السُّهْرُوَرْدِى وابن تيمية المنطقية، إذ حاولا إعادة توظيف المنطق المؤسس علي طبيعة فكرهما الخاص لتاييد هذا الفكر مرة أخري.. فما قدمه السُّهْرُوَرْدِىّ من آراء منطقية إن اتصفت بالاتساق الداخلي فهي صحيحه

ضمن إطار فكره الإشراقي، وما قدمه ابن تيمية من آراء منطقية هي صحيحه ضمن إطار فكره الفقهي وأسسه العقدي (•).

رابعاً : الإضافات التى أضافها السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق الأرسطى

إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد عرض للمنطق الأرسطى في مؤلفاته في ضوء عرضه للفلسفة، إلا أنه نقد هذا المنطق في القسم الأول من حكمة الإشراق، ونقد السُّهْرُوَرْدِىّ للمنطق الأرسطى ينم عن وجهة نظر خاصة، يقول الدكتور سيد حسين نصر : " ... فلقد أجريت بعض الانتقادات في الفكر الإسلامى من جانب المتكلمين أو المتشرعيين كابن تيمية . ولكن نقد السُّهْرُوَرْدِىّ قد جاء في اتجاه مقابل تماماً، حيث أنزل المقولات العشر إلى خمس[63]. ثم جعل من المنطق الأرسطى سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق، فإذا تأملنا تاريخ المنطق الحديث بعد ذلك في الغرب ندرك ما لنقد السُّهْرُوَرْدِىّ من قيمة بالغة [64] .

وهذا يعنى أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد نقد المنطق الأرسطى نقداً بناءاً . هذا النقد كان من أجل إصلاح هذا المنطق وتخليصه من آثار الفلسفة المشائية إلى تعنى لديه الصورية الفارغه وللتحرر من طريق الصورى، وذلك عن طريق الفلاسفة المشائين المتأخرين، كابن سينا وابن رشد وأبو البركات البغدادى، وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطى لهذا المنطق مضمونه وتعدل في شكله، ولتخليص الفلسفة أيضاً من المناقشات بين الفلاسفة والمشائين، من أجل إحياء الفلسفة الإشراقية الحقة، والعودة إلى النبع الذى أخذ من معينه الذى لا ينضب كل من " أفلاطون ومن قبله سقراط وهرمس وأغاذيمن وأنباذوقلس [65] .

(•) أنظر تفاصيل ذلك لدي الباحث السوري ناصر محمد يحيي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن تيمية، ص 257

ومما يدل على ذلك :

1- نقد السُّهْرُوَرْدِىّ لنظرية التعريف في المنطق الأرسطى ومحاولة وضع تعريف جديد .

2- نقد السُّهْرُوَرْدِىّ لمبحث القضايا والقياس .

1- نقد السُّهْرُوَرْدِىّ لنظرية التعريف في المنطق الأرسطى ومحاولة وضع تعريف جديد .

نقد السُّهْرُوَرْدِىّ مبحث المعارف والتعاريف في المنطق الأرسطى نقداً هداماً ، حتى أنه يغير بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعرفة ويضع مكانها أسماء أخرى . فيسمى مثلاً القسمة الثلاثية المشهورة لدلالة اللفظ على المعنى : التطابق والتضمن والالتزام – يسميها القصد والحيطة والتطفل (66) . وهى ألفاظ تدل على جانب إشراقى . وفى قسمة الألفاظ إلى عام وخاص يسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الأخص أو المنحط (67) .

ولكن الأكثر دلالة على المنطق الإشراقى هو نقد السُّهْرُوَرْدِىّ للتعريف الأرسطى وبيان حصول العلم عن طريقه ، وذلك لاستناده إلى فكرة الماهية أى الجنس والفصل . يقول السُّهْرُوَرْدِىّ " سلم المشاءون أن الشئ يذكر فى حده الذاتى الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر للحقيقة سموه فضلا ، ثم سلموا أن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالعلوم . فالذاتى الخاص للشئ ليس بمعهود لمن يجهله في موضع أخر . فإنه إن عهد في غيره لا يكون خاصاً به . وإذا كان خاصاً به وليس بظاهر للحس وليس بمعهود فيكون مجهولاً لا معرفة . فإذا عرف ذلك الخاص أيضاً أن عرف بالأمور العامة دون ما يخصه فلا يكون تعريفاً له . والجزء الخاص ما له

على ما سبق فليس العود إلا أن أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر، إن كان يخص الشئ جملتها بالاجتماع " [68] .

ويعلق " قطب الدين الشيرازى " على هذا النص فيقول : "لما كان التعريف بالحد عند المناطقة التقليديين الأرسطاليسيين يقوم على الذاتيين أى الجنس والفصل . ولما كان المجهول لا نتوصل إليه إلا بالعلوم، فإن مبحث التعريف بالحد ينهار من أساسه، وذلك لأن الفصل ليس إلا الصفات الكلية التى يتميز بها أفراد حقيقية واحدة عن أفراد غيرها من الحقائق التى يشترك معها في جنس واحد أو الفصل بمثابة الذاتى الخاص، فمتى وجد في غير المحدود ولم يكن خاصا به وغير محسوس فهو مجهول مع الشئ . فلا يمكن التعريف به لوجوب تقدم العلم بالمُعرف على المُعرف به . أما إذا عرف بالأمور العامة – أى الشاملة له ولغيره فلا يختص به هو بالذات – فلا يكون خاصاً كما افترض من قبل [69].

ثم يستطرد الشيزارى [70]؛ حيث يذكر بأن السُّهْرُوَرْدِىّ يحدد طريقتين آخرين للتعريف ويكون ذلك :

1- إما عن طريق الإحساس، فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك .

2- وإما طريق الكشف والعيان، وهو أدق الطرق وأوثقها، وإذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد توصل إلى أن المشائين يأخذون الذاتى العام، أى الجنس، والذاتى الخاص، أى الفصل فى تعريف الشئ، ولما كان الذاتى الخاص هذا غير معلوم عند من يجهله، فإقحامه في التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لا يوصل إليه إلا بالعلوم، ثم يعطينا سبباً آخر لهدمه لنظرية التعريف الأرسطية، بأنه لو افترضنا أنه اتفق للمعروف الإلمام بهذا الذاتى الخاص أو الفصل،

فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتى آخر لا يعرف الشئ إلا به، فتكون المعرفة بالشئ آنذاك ممتنعة وكذلك تعريف الشئ(71)؛ وفى هذا يقول السُّهْرُوَرْدِىّ (72): " من ذكر ما عرف من الذاتيات – لم يأمن وجود ذاتى آخر غفل عنه وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك . وليس للمعرف حينئذ أن يقول لو كانت صفة أخرى لأطلعت عليها . إذ كثير من الصفات غير ظاهرة ؛ ويستطرد فيقول :" لأن الحقيقة إنما تكون عرفت، إذ عرف جميع ذاتها فإذا إنقدح جواز ذاتى، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة، بل تكون مشكوكة، ويقرر فيقول : " إن صاحب المشائين – أى أرسطو طاليس اعترف بصعوبة الإتيان بالحد "(73) .

وهنا يتضح أن السُّهْرُوَرْدِىّ يتأدى إلى التصريح بأن الإتيان – كما التزم به المشاءون – أى تركيبة من الجنس والفصل – غير ممكن وفى هذا يقول الشيرازى في تحليل ذلك : " إما بجواز الإخلال بذاتى لم يعرف، وإما بصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة، ولهذا عدل المناطقة الأرسططاليسون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص (74) .

ومن ناحية أخرى يهاجم السُّهْرُوَرْدِىّ التعريف الأرسطى القائم على الجوهر، حيث يقول " إن المشائين أوجبوا ألا يعرف شئ من الأشياء، إذ الجواهر لها فصول مجهولة . والجوهرية عرفوها بأمر سلبى، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم، والعرض – كالسواد مثلاً عرفوه بأنه لون يجمع البصر، فجمع البصر عرض، واللونية عرفت حالها . فالأجساد والأعراض غير مقصورة أصلاً . وكان الوجود أظهر شئ لهم، وقد عرفت حالة . ثم أن فرض التصور باللوازم،

فللوازم أيضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام إليها وهو غير جائز، إذ يلزم منه - أى لا يعرف في الوجود شئ ما . والحق أن السواد شئ واحد بسيط، وقد عقل وليس له جزء آخر مجهول، ولا يمكن تعريفه لمن يشاهده كما هو أو من شاهده استغنى عن التعريف، وصورته في العقل كصورته في الحس . فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها ، بل قد تعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة، كمن تصور الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف للمجموع بالاجتماع في موضع ما . وأعلم أن المقولات التى حرروها كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها وبعضها المشتق منه، أى البسيط الذى منه أخذ المحمول بخصوصه أيضا صفة عقلية كالمضاف والأعداد بخصوصها – كما سبق – وكل ما يدخل فيها الإضافة أيضاً ومنها ما يكون في نفسه صفة عينية . أما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلى كالرائحة مثلا والسواد فإن كونهما كيفية أمر عقلى معناه أن هيئة ثابتة كذا وكذا ، وإن كانا في أنفسهما صفتين محققتين في الأعيان . ولو كان كون الشئ عرضا أو كيفية ونحوهما يعد موجودا آخر، لعاد الكلام متسلسلا على ما سبق[75] .

ومعنى هذا أن :

1- الجواهر لها فصول مجهولة، مثل النفس والمفارقات الأخرى الجوهرية .

2- الجوهرية معرفة بأمر سلبى يحتاج إلى تعريف .

3- الأجسام والأغراض غير مقصورة أصلاً، بل تعرف بالحس والمشاهدة .

4- معرفة الجواهر باللوازم، واللوازم لها خصوصيات تعريف بلوازم أخرى إلى ما لا نهاية، ومن ثم فلا يمكن أن يعرف شئ في الوجود .

5- اللونية معروفة وهى عرضية ولا تحتاج إلى التعريف لأنها شئ بسيط وليس لها جزء آخر مجهول .

6- هناك فرق بين عالم الأعيان وعالم الأذهان، والمقولات كلها لا توجد إلا في عالم الأذهان، ولا يمكن الانتقال منها إلى عالم الأعيان، الأول عالم التصورات والثانى عالم الحس .

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِيّ أنكر أنه يتكون الحد (التعريف) من الذاتيين (الجنس والفصل) وقرر أننا لا نصل إليها إطلاقا، ولا ندركهما، وأن الطريق الوحيد للتعريف هو إما طريق الاحساس، والأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك، وإما طريق الكشف والعيان وهو أدق الطرق وأوثقها . فهو يضع التعريف الكامل لديه ويسميه بالمفهوم وبالعناية ويحدده بأنه " التعريف بأمور لا تختص أحادها الشئ ولا بعضها، بل تخصه للاجتماع " (76) .

وتفسير هذا كما يعلق عليه قطب الدين الشيرازى " بأن التعريف يجب بأمور تخصه أى شخص تلك الأمور ذلك الشئ بأحد وجوه ثلاثة، فإن غير المختص بالشئ يمتنع تعريفه، أما عبارة لتخصيص الآحاد وهو أن يكون كل واحد من تلك التى هى أجزاء المعرف مختصا بالشئ قولنا في تعريف الإنسان إنه ناطق ضاحك كاتب متفكر، ويعتبر الشارح هذا التعريف إذا ما حاولنا أن نرده إلى صورة منطقية يونانية رسما ناقصا لخلوه عن الجنس (77) .

أما عبارة لتخصيص البعض فهو أن يكون بعض أجزاء المعرف مختصا بالمعرف دون البعض " ويعتبر الشارح هذا التعريف حداً تاماً أو رسماً تاماً إذا كان جزء المعرف غير المختص جنساً قريباً وجزء

المعرف المختص إما فصل وإما خاصة، فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا أنه حيوان ناطق أو ضاحك والتعريف الأول حد تام والثانى رسم تام . ويعتبره حداً ناقصاً أو رسماً ناقصاً ، إن كان الجزء المعرف غير المختص جنساً بعيداً ، أو إن كان الجزء المعرف المختص إما فصلاً وإما خاصة . فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا أنه جوهر ناطق ضاحك .

ويرى الشيرازى هذا أيضا إذا ما أبدلنا الجنس القريب بالعرض فنقول " أنه إما شئ ناطق أو ضاك [78] . أما عبارة للاجتماع " فيشرحها الشيرازى بأن يكون التعريف بأمور لا تختص آحادها الشئ ولا بعضها بل تخصه للاجتماع – هو أن يختص مجموعها بالشئ من أجزائه " ويعتبر الشيرازى هذا التعريف رسماً ناقصاً لأنه بالخاصة المركبة ؛ أى أن اختصاصه إنما يحصل بالتركيب . فنقول فى تعريف الخفاش أنه طائر ولود – أعم من الخفاش ومجموعهما ما يختص به [79] .

وهنا يتضح أن التعريف يكون على ثلاثة أنواع :

1- أمور تختص الشئ لتخصيص الآحاد .

2- أمور تختص الشئ لتخصيص البعض .

3- أمور تختص الشئ لتخصيص الاجتماع .

وهذا النوع الأخير من التعاريف يعتبره السُّهْرُوَرْدِىّ أكمل أنواع يقول الشيرازى نقلاً عن كتاب السُّهْرُوَرْدِىّ (المشارع والطارحات) " ليس عندنا إلا تعريفات تخص الإجتماع . كقولنا في تعريف الإنسان : أنه المنتصب القامة البادئ البشرة العريض الأظفار، لأن كلاً منهما ، وإن جاز وجوده في غيره لكن المجموع يختص به دون غيره مما نعرفه من الماهيات، وما به يتحصل تميزه . ولا يقدح فيه جواز كون المجموع في

ماهية أخرى لا نعرفها، ولا يخفى أن هذه الصعوبة إنما هى فى الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية، فإنه إذا عبر عن هذا الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بأن يقال : هو حيوان ناطق عريض الأظفار، فإن كان واد مما ذكر في الأول ذاتى بحسب المفهوم والعناية، ولا يجوز تبديل وإثبات الحد ولا الزيادة ولا النقصان فيها وهذا ليس برسم لأنه باللوازم والراسم يعرف أن هذا الاسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر ينتقل الذهن منها إليه بخلاف الحاد، بحسب العناية، فإن الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التى كلها ذاتى بحسب المفهوم (80) .

2- اختصار السُّهْرُوَرْدِيّ للمقولات العشر الأرسطية :

حصر أرسطو فكرة الأجناس العالية في عشرة، وهذه الأجناس العشر هى : مبحث المقولات وقد عرف المسلمون هذه المقولات معرفة تامة، حيث هاجمها المتكلمون منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة، وأدت هذه الهاجمة من وجهة نظر منطقية – أن نشأ في العالم الإسلامى مشكلة لم يبحثها أرسطو ولا الشراح من بعده، وهى : هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية ؟

إنقسم المناطقة العرب تجاه هذا مواقف مختلفة :

1- فابن رشد – وهو يمثل أكبر حد للاتجاه الأرسطى – اعتبر المقولات من منطق ارسطو وعالجها على هذا الأساس، وهو في هذا يحترم نظرية المقولات الأرسطية، ويرى أن عددها فوق النقد والملاحظة [81] .

2- أما ابن سينا : فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق، بل من مباحث الميتافيزيقا، حيث أن المقولات عنده تنصب على الأمور الموجودة

فى الذهن أو في الخارج . ولهذا عالجها في الجزء الثانى من قسم الشفاء، إلا أنه في منطق النجاة لا يعرض لها إلا في ثنايا نظرية التعريف . أما في منطق الأشارات والتنبيهات فيغفلها إغفالاً تاماً[82] .

ولقد سار على نهج ابن سينا معظم المناطقة العرب، وعلى رأسهم الغزالى والسُّهْرُوَرْدِىّ، فالغزالى لم يَر أية حاجة إلى ذكرها في معظم كتبه المنطقية سواء كتابيه (معيار العلم) أو (محك النظر) . أما السُّهْرُوَرْدِىّ فهو نفس الشئ، حيث يغفلها إغفالاً تاماً في القسم الأول من رسالة اللمحات فى الحقائق، فى حين أنه يعرضها في القسم الثالث من نفس الرسالة (القسم الميتافيزيقى)، كما يعرضها بالتفصيل في مجموعة الحكمة الإلهية (التلويحات والمقاومات والمطارحات)، إلا أنه في كتابه حكمة الإشراق يغفلها تماماً .

وهو في هذا يسير على نهج ابن سينا من حيث طبيعتها إلا أنه يخالفه من حيث عددها .

وقد توسع السُّهْرُوَرْدِىّ في المشارع والمطارحات في الحديث عن المقولات، ولكن مع ملاحظة أنه في جميع كتبه التي تناول فيها المقولات كان يعرض لهل في القسم المتعلق بالميتافيزيقيا لا في قسم المنطق، والمقولات الأساسية لديه هي الجوهر والكم والكيف والإضافة والحركة، أما الباقي فترتد إلي هذه، علي اعتبار علي أنها حال من أحوالها، فهو يذكر الأنواع العشرة، ثم يرد بعضها إلي بعض، يقول السُّهْرُوَرْدِىّ :" أما متي فليست البتة إلا نسبة الشئ إلي زمانه، ومحال أن يعقل متي إلا بالنسبة "، وكذلك ترد الأين إلي النسبة ؛ حيث إن الشئ إذا لم يوضع له نسبة إلي المكان لم يفهم الأينية فيه، وحال الكون في

كحال الكون في الزمان علي ما ذكرنا ، وكذلك الوضع يستحيل أن يعقل إلا بنسبة الأجزاء وعلي ذلك تعد الأين والمتي والوضع نسب ". ويذكر أن " متي" يمكن أن ترد إلي الحركة " إن كانت هيئة أخري غير الإضافة إلي الزمان : فإما أن تكون قارة أو غير قارة، فإن كانت قارة : فلا نسبة لها ، وإن كانت غير قارة : فهي حركة، فمتي في نفسها حركة " (83).

ويشير في رسالة " المشارع والمطارحات " إلى حصر " ابن سهلان الساوى " صاحب البصائر النصيرية للمقولات في أربع، وهى " الجوهر والكم والكيف والنسبة "، فيرفضه لاسقاط الحركة التى لا تدخل تحت مقولة جوهر ولا مقولة الكم والكيف ولا النسبة (84) .

ويعلق الإمام التهانوى على هذه المشكلة فيقول : إعلم أن حصر المقولات في العشر : " الجواهر والأعراض التسع " من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم سوى الاستقرار المفيد للظن . ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات أربعة : " الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية "، والشيخ المقتول (السُّهْرُوَرْدِىّ) جعلها خمسة، فعد الحركة مقولة برأسها . وقال " العرض " إن كان قاراً فهو الحركة، وإن كان قاراً، فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة أو الإضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ – إما أن يقتضى لذاته القسمة – فهو الكم وإلا فهو الكيف (85) .

والتهانوى يعنى أن المقولات عند السُّهْرُوَرْدِىّ هى الحركة والعرض يتشكل بأشكال مختلفة فأحياناً يكون حركة، وأحياناً يكون نسبه، وتارة يكون كماً وطوراً يكون كيفاً .

وهذا واضح عند السُّهْرُوَرْدِىّ، فهو يورد على حصره للمقولات فى خمس حجج وشواهد شتى في كل من التلويحات والطارحات متذرعا فى خروجه على العرف الذى درج عليه المناطقة العرب بذريعتين :

الأولى : أن الفضلاء من شيعة المشائين يعترفون بأنه لا برهان لهم على الحصر [86] .

الثانية : أن المقولات ليست مأخوذة من المعلم الأول أرسطو بل عن شخص فيثاغورى يقال له أرخوطس . وأرخوطس هذا[87]، كما يرى بعض الباحثين هو الفيلسوف الرياضى والصقلى الذى تعرف إليه أفلاطون لدى زيارته الأولى إلى صقلية سنة 388 ق . م [88] .

ويرى السُّهْرُوَرْدِىّ أن البحث في المقولات وفى عددها غير ذى عناء، " فإنها قليلة الفائدة في العلوم جدا. ولا يضر التقصير فيها " [89]، وذلك لاختلاف المناطقة في هذه المقولات .

وبذلك يكون قد حصر المقولات العشر في خمس، وهى – الجوهر والحركة والإضافة والكم والكيف، ويعتبر مقولات " متى وأين والملك والوضع " ضروباً من الإضافة . ومقولتى " الفعل والانفعال " ضرباً من الحركة . وفي هذا يقول " متى وأين والملك والوضع لا تعقل إلا وأن تعقل الإضافة قبلها " والفعل والأنفعال حركة تضاف تارة إلى الفاعل وأخرى إلى القابل .

ويتضح لنا أن السُّهْرُوَرْدِىّ إذا كان قد سار على نهج ابن سينا في معاجلة المقولات في الجانب المتيافيزيقى، وليس في الجانب المنطقى فذلك لأنه فى المقولات يختلط المنطق بأبحاث ميتافيزيقية، بالإضافة إلى

أبحاث لغوية وانطولوجية وسيكولوجية، وهذا واضح في تناول أرسطو للمقولات عندما كان يصنف الموجودات نفسها إلى جواهر وأعراض .

3- محاولة السُّهْرُوَرْدِيّ وضع نسق جديد لمنطق القضايا والقياس يرجع أساساً إلى القضية البتاتة :

عندما أعلن السُّهْرُوَرْدِيّ في كتابه حكمة الإشراق من أن الآلة الواقية للفكر تم جعلها مضبوطة بضوبط قليلة العدد كثيرة الفوايد، ظهر ذلك واضحاً من خلال رفضه للتقسيمات المشهورة لمبحث القضايا من حيث الكم والكيف والجهة والعمل علي ردها جميعاً إلي أصل واحد، هو القضية الكلية الموجبة الضرورية، والتي يسميها القضية البتاتة، **ويمكن توضيح ذلك بشئ من التفصيل علي النحو التالي :-**

أولاً : من حيث الكيف : يرد السُّهْرُوَرْدِيّ القضايا السالبة إلى القضايا الموجبة، وذلك كما يذكر الشيرازى : " بأن يجعل السلب في المحيطة جزء المحمول والموضوع، حتى لا يكون لنا إلا قضية، أما جزء المحمول وذلك بأن يجعله بعد الرابطة لأنه إذا وضع قبلها كان قاطعاً للنسبة[90]، يقول السُّهْرُوَرْدِيّ : " السالبة هى أن تكون سلبها قاطعا للرابطة، وفى العربية ينبغى أن يكون السلب مقدماً على الرابطة لينفيها لقولهم " زيد ليس كاتباً " [91] .

وهذه القضية عند السُّهْرُوَرْدِيّ كما يذكر الشيرازي، هى السالبة، لكن إذا ارتبط السلب بالرابطة، فصار أحد جزئيها (الموضوع والمحمول) حينئذ يكون الربط الإيجاب باق كأن يقال مثلا زيد هو لا كاتب وقد أصبح السلب جزء المحمول فالمحمول الآن ليس إذن كاتب، بل – لا كاتب وحينئذ تسمى القضية معدولة [92] .

إذن رد السُّهْرُوَرْدِىّ جميع القضايا السالبة إلى قضايا موجبة معدولة الموضوع والمحمول، وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلها ضرورية، وهذا يعنى رد الفرع إلى الأصل، فالسلب فرع والإيجاب أصل . والسُّهْرُوَرْدِىّ يبحث عن الأصول لا عن الفروع . والمعرفة الإشراقية أصل المعرفة الإنسانية ، إذا كان السلب جزءا للموضوع أو المحمول لم يكن قاطعا للنسبة فاليجاب قطع والسلب ظن . والإيجاب ثابت عينى . أما السلب فهو فى الذهن فقط وليس في الخارج . فالمعرفة الإشراقية إذن لا سلب فيها، بل كلها إيجاب، وهى لا تسلب صفة الوجود صفات الإشراق إيجاباً لا سلباً [93] .

ثانياً : وأما من حيث الكم فيرد السُّهْرُوَرْدِىّ القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية : يقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " في المهملة البعضية الشرطية تقول قد يكون إذا كان (أ ب) كانت (ج د) أو إما يكون (أ ب) أو (ج د) والبعض فيه إهمال أيضا فإن أبعاض الشئ كثيرة، فلنجعل لذلك البعض في القياسات اسما خاصاً – وليكن مثلا (ج) فيقال : كل (ج) كذا . فيصير قضية محيطة فيزول عنها الإهمال المغلط . ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض وكذا في الشرطيات كما يقال : قد يكون إذا كان زيد في البحر وليس فيه مركب أو سباحه فهو غريق . وكون طبيعة البعض مهملة لا ينكر . وإذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشئ مهملاً دون أن يعين ذلك البعض فإذا عمل على ما قلنا لا يبقى القضية إلا محيطة . فإن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل [94] .

إذن السُّهْرُوَرْدِىّ اعتبر بعض أحوال المقدم في الشرطية كبعض أفراد الموضوع في الحملية، ولما كانت هذه الأفراد في الحملية مهملة أو بعضية وقد افترضت كلية فيجب أيضاً جعل بعض أحوال المقدم البعضية

أو الجزئيـة في الشـرطية كليـة . فالسُّـهْرُوَرْدِيّ يـتخلص مـن الإهمـال والبعضـية بـالافتراض وطريقتـه في هـذا هـى أن يحـذف إرسـال كميـة الموضـوع أو إهمالها مـن ناحيـة ومـن ناحيـة أخـرى فإنـه يسـمى الأبعـاض المحكوم عليها في القضايا الجزئية بأسماء معينـة . ثم يحكـم علـى هـذا الاسـم الافتراضـى بحكـم شـامل لكـل فـرد مـن أفـراد هـذا الاسـم الافتراضى وهذه القضايا الكلية هى وحدها الذى يـرى السُّهْرُوَرْدِيّ أنهـا لا تفيد في العلوم من ناحية، وتضبط أحكام القضايا وتسهلها من ناحيـة أخرى .

ويلاحظ بعض البـاحثين في رد السُّهْرُوَرْدِيّ القضـايا الجزئيـة إلى القضايا الكلية بعداً إشراقياً، حيـث يقـول الـدكتور حسـن حنفـى : " ... وذلك لأن الكل هو الأصل والجزء هـو الفـرع، والمعرفـة الإشـراقية كليـة لا جزئية، وفـى العلوم لا تطلب البرهنة على القضـايا شـرطاً في التنـاقض، وبالتـالى فهـى لا تـدخل في أصـول القضـايا، والكليـة لابـد أن تكـون محيطة أو حاصرة [95] .

ثالثاً : أما من حيث الجهة : فيـرد السُّهْرُوَرْدِيّ القضـايا الممكنـة كلها إلى قضايا ضـرورية أو بتاتـه، وذلـك لأن الممكـن سـلب للضـرورى . والمعرفة الإشراقية معرفة ضـرورية وليست ممكنـة . ويجعـل السُّهْرُوَرْدِيّ الإمكـان والاقتنـاع جـزءاً مـن المحمـول، ولم يجعلـه شـرطاً للتنـاقض، والقضـية البتاتـه هـى الوحيـدة التـى تسـتخدم في العلـوم . أمـا الممكنـة أو الممتنعة فلا تستخدم على الإطلاق وفى هـا يقـول السُّهْرُوَرْدِيّ مـا نصـه : " لمـا كـان الممكـن إمكانـه ضـرورياً والواجـب وجوبـه أيضـاً، كـذلك فالأولى أن تجعل الجهات مـن الوجوب وقسـميه أجـزاء للمحمـولات، حتـى تصـير القضـية علـى جميـع الأحـوال ضـرورية مـا تقـول " كـل إنسـان بالضرورة هـو ممكـن أن يكـون كاتبـاً، أو يجـب أن يكـون حيوانـاً . أو

يمتنع أن يكون حجراً، فهذه هى الضرورة البتاته، فإنا إذا طلبنا في العلوم إمكان شئ أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا، ولا يمكننا أن نحكم جازماً بته إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا، فلا نورد من القضايا إلا البتاته، حتى إذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد ؛ أى من الإفراد الشخصية، وقتاً ما كالتنفس صح أن يقال كل إنسان بالضرورة يتنفس وقتاً ما، وكون الإنسان ضروري التنفس وقتاً ما، يلزم أبداً . وكونه ضرورى اللاتنفس في وقت غير ذلك الوقت أيضاً، أمر يلزمه أبداً، وهذا زائد على الكتابه، فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان ليست ضرورية الوقوع وقتاً ما [96] .

وينبغى أن نلاحظ مسألتين على جانب كبير من الأهمية في رد القضايا الممكنة إلى القضايا الضرورية البتاته .

أما الأولى : فهى أنه ليس من اللازم أن ندرج الجهة في المحمول فى القضايا الضرورية نفسها، لأنه لا حاجة إلى تكرير الجهة، بينما القرينة دالة على الضرورية، فليس من اللازم إذن أن نرد كل إنسان هو بالضرورة حيوان إلى القول – بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً [97] ؛ ويقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " إذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب، أو أن يفرض كونها بتاته دون إدخال جهة أخرى في المحمول، مثل أن تقول كل إنسان بته هو حيوان، أما غير هذه القضايا، فيجب إدراج الجهة فى المحمول [98] .

أما المسألة الثانية : فهى أنه لا ينبغى التعرض للسلب بعد التعرض للجهات، وتفسير هذا كما يقول الشارح [99] : " أن السلب التام هو ما يكون ضرورياً، وهذا السلب الضرورى يعتبر إيجاباً إذا ما غيرنا مفهومه بمفهوم الإمتناع ولفظ السلب بلفظ الامتناع . فكل إنسان ليس

بحجر، تنقلب إلى كل إنسان يمتنع أن يكون حجراً، فمفهوم الإمتناع هنا أوقع السلب تحت الإيجاب . وعلى هذا لم تكن ثمة حاجة إلى تغيير السلب بعد تغيير الجهة، وهذا ما يحدث أيضاً في القضايا الممكنة، أى في السلب غير التام، أو السلب الإمكانى، فإن السلب في القضية الممكنة ينقلب إلى موجبة وذلك بمجرد إدراج الجهة في المحمول . يقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " لنا أن لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات – فإن السلب التام من الضرورى، وقد دخل تحت الإيجاب إذا ورد الامتناع على ما ذكرنا، وكذا الإمكان . وأعلم أن القضية ليست هى باعتبار مجرد الإيجاب قضية، بل وباعتبار السلب أيضاً، فإن السلب أيضاً حكم عقلى سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفى، فإنه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض، وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء، والشئ لم يخرج عن الانتفاء والثبوت، أما النفى والإثبات في العقل فهما أحكام ذهنية حالهما شئ أخر، فالمعقول إذن لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا بمثبت، بل هو نفسه إما منتف أو ثابت [100] .

يكاد السُّهْرُوَرْدِىّ يعترف هنا بالسلب، فهو يعتبره حكماً عقلياً، ولكنه يعود فيقول : " إنه إثبات من حيث أنه حكم بالانتفاء – وكل حكم بالإثبات أو بالنفى فهو إثبات [101] .

والسبب الذى يدعو السُّهْرُوَرْدِىّ إلى الاعتراف بالسلب في هذه الصورة هو أهمية السلب في أهمية السلب في مبحث التناقض، يقول الصدر الشيرازى : فى تعليقاته على شرح القطب الشيرازى لحكمة الإشراق : " إنا معشر الإشراقيين لسنا ممن يجوز أن ينطوى – جانب اعتبار السلب طياً ويهمل جانب النقائض إهمالاً، فيصير مساغاً لتطرق الأغاليق إلى الأذهان، ومحلاً لولوج شياطين الأوهام بشرورها وكلماتها

إلى سماء الحكمة المحكمة بدعائم البراهين المنورة بإشراقات العقل، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيطة أولاً، ثم عطف النظر إلى إيجاب سلوبها للموضوعات وجعل الموجبات التى محمولاتها تلك السوالب ضروريات بتاتات [102] .

فالسبب الذى يدعو السُّهْرُوَرْدِىّ وغيره من الحكماء الإشراقيين إلى اعتبار السلب هو أن له عملاً هاماً في مسألة التناقض وهى مسألة سوف نعرض لها بالتفصيل .

ولكن اعتبار السلب هذا وضعه السُّهْرُوَرْدِىّ في صورة الإيجاب بل واعتبره إثباتاً، وعلى هذا يمكن القول بأن السُّهْرُوَرْدِىّ لم يعترف في باب الكمية والكيفية والجهة إلا بقضية واحدة وهى القضية الكلية الموجبة البتاته يقول صدر الدين الشيرازى : " الشيخ أراد في هذا الكتاب " يعنى السُّهْرُوَرْدِىّ " في كتابه حكمة الإشراق، أن يرد جميع القضايا على اختلاف أصنافها وتباين أقسامها إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية البتاته بناء على أن المعتبر فى العلوم الحقيقة هو هذه القضية دون غيرها في كيفية ذلك الرد، أما فى باب الكمية فبإزالة الإهمال والبعضية بالافتراض، وأما في باب الكيفية فبالعدول أو السلب إذا صار جزءاً لإحدى إلى شيئين لم يكن قاطعا للنسبة فصارت القضية موجبة . وأما في باب الجهة فيجعل الجهات منه الإمكان والتوقي وغيرها جزءاً للمحمول، حتى تصير القضية دائمة ضرورية [103] .

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ رد جميع القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية البتاته، فقد كانت نتيجة هذا الرد تنطوى على جانب عظيم من الأهمية في مباحث ثلاث في المنطق :

1- مبحث التناقض.

2- مبحث العكس المستوى.

3- مبحث القياس.

1- مبحث التناقض

يذكر السُّهْرُوَرْدِىّ بأن التناقض هو إختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير [104] وهو يوافق المناطقة في هذا التعريف، ويوافقهم أيضا في اعتبار شروط التناقض الثمانية : وهى [105] .

1- عدم اختلاف الموضوع .

2- عدم اختلاف المحمول .

3- عدم اختلاف الزمان .

4- عدم اختلاف المكان .

5- عدم اختلاف القوة والفعل .

6- عدم اختلاف الكل والجزء .

7- عدم اختلاف الشرط .

8- إختلاف في الإضافة .

ولكن يبدأ الاختلاف بين السُّهْرُوَرْدِىّ وبين المناطقة المشائين حين يضيف المناطقة في القضايا المحصورة شرطاً، وهو الاختلاف في الكلية والجزئية فيكون نقيض (ك م – ج س) ونقيض (ك س – ج م) وهذا الشرط لازم عند المناطقة، لأنه بدونه يمكن أن تكذب القضيتان معاً، مثل الكليتين فى مادة الإمكان كما نقول : " كل إنسان كاتب ولا واحد من الناس بكاتب – وأن يصدقا معاً [106] ؛ مثل الجزئيتين في

مـادة الإمكـان أيضـا . ومـن الأمثلـة علـى هـذا : " بعـض النـاس كـاتـب – بعض الناس ليس بكاتب " [107] .

والحالـة الأولى : أى كـذب القضـيتين معـا يعتـبر تضــاداً ، لأن التضـاد يكـون بـين ك م و ك س . وحكـم القضـيتين المتضـادتين أنهمـا لا يصدقان معاً . ولكنهما قد يكذبان معاً [108] .

والحالة الثانية : دخول تحت التضاد ، لأنهما بـين (ج م) و (ج س) وهاتان القضيتان قد تصدقان معاً . وحكـم القضيتين الـداخلتين تحـت التضاد أنهما لا يكذبان معاً ، ولكـن قد يصدقان معاً . فعدم إشتراط الاختلاف في الكمية يخرج هذه القضايا عن أن تكـون تناقضـاً ، إلى أن تكون صـوراً أخـرى مـن الاسـتدلالات المباشـرة – فـلا بـد إذن مـن إضـافة هذا الشرط [109] .

ولكن السُّهْرُوَرْدِىّ لم يقبل إضافة هـذا الشـرط التاسـع ، كمـا أنه لم يقبل إضافة شرط عاشر أيضاً ، هو الاختلاف في الجهات . فقـال : " لا يحتاج إلى زيادة شرط ، بل يسلب ما أوجبناه بعينه " [110] .

هذه هى عملية التناقض عند السُّهْرُوَرْدِىّ " أن يسلب المستدل مـا أوجبـه بذاتـه بـدون تغيير في الكميـة [111] . وهـذا مـا أمـلاه عليـه مذهبـه العـام الـذى يقـرر أن القضـية المسـتعملة في العلـوم هـى القضـية الكليـة الموجبـة الضـرورية البتاتـه ، يقـول الشـارح :" كقولنـا في القضية البتاتـه : كـل فـلان بالضــرورة هــو ممكــن أن يكــون بهمانــاً ، نقيضــه لــيس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكـون بهمانـاً . وهكـذا في غيره إذا قلنـا لا شـئ مـن الإنسـان بحجـر مـثلاً ، نقيضـه لـيس لا شـئ مـن الإنسـان بحجـر ، وقـد سـلب مـا أوجبنـاه بعينـه في النقيضـين" [112] ؛ فالتنـاقض إذن عند السُّهْرُوَرْدِىّ هو إدخال حرف السـلب لا غير مـن غير تغيير في جهـة أو

فى كمية . فالقضية الأولى التى يعتبرها المشاءون (ك م) نقيضها عندهم (ج س) .

والقضية الثالثة (ك س) نقيضها (ح م)، أما السُّهْرُوَرْدِىّ فاعتبر نقيض كل من تلك القضيتين إدخال حرف السلب على القضية . ولكن يلزم من القضية النقيض لوازم جزئية، فإذا قلنا بالضرورة كل إنسان حيوان فنقيضه ليس كل إنسان بالضرورة حيواناً، ويلزم من هذا النقيض بعض الإنسان ليس بحيوان بالإمكان . فهذه القضية الجزئية لازم من لوازم القضية ليس كل إنسان حيواناً، وإذا قلنا لا شئ من الإنسان بحجر بالضرورة، فنقيضه ليس لا شئ من الإنسان بحجر بالضرورة، ويلزم من هذا النقيض بعض الإنسان حجر بالإمكان"[113]؛ يقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " لزم من سلب الاستغراق في الإيجاب تيقن سلب مع جوار الإيجاب في البعض، ومن سلب الاستغراق في السلب تيقن سلب البعض "[114] .

وهذه هى فائدة القضية الجزئية – وقد أعترف السُّهْرُوَرْدِىّ بفائدة هذه القضية في بعض نواحى التناقض والعكس المستوى فقال : " ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض"[115]، ولكن هذه الفائدة هى أنها مجرد لوازم للنقيض، وليس لها بعد ذلك ثمة فائدة في التناقض، لأنه ليس لها نفسها نقيض ؛ يقول السُّهْرُوَرْدِىّ " القضية التى خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض "[116] .

أى ليس لها نقيض من جنسها، لأننا إذا أدخلنا حرف السلب على البعضية أدى هذا الإدخال إلى تغاير الموضوعين، فلا يصح أن نقول – بعض الحيوان إنسان، ليس بعض الحيوان إنساناً "، لأنه مهمل التصور فيجوز أن يكون البعض الذى هو إنسان غير البعض الذى ليس بإنسان .

فلم يكن موضوع القضيتين في السلب والإيجاب لا غير، ولكن الطريقة التى نستطيع الحصول على نقيض الجزئية هى أن نردها إلى محيطة، والمحيطة لها نقيض من ذاتها لا يختلف معها إلا في الكيفية [117]؛ يقول السُّهْرُوَرْدِيّ : " إذا عنيا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله مستغرقا كان على ما سبق " [118] .

وهنا يتضح أن رد السُّهْرُوَرْدِيّ القضايا جميعاً إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية له أثر على مبحث التناقض عنده، حيث خالف المناطقة المشائين في هذا الأمر، كما أنه لم ينكره إطلاقاً لفائدته في التناقض، كما أنه اعترف بفائدة الجزئيات في بعض مواطن التناقض . لذا يرى السُّهْرُوَرْدِيّ أن مبحث التناقض كما يعرضه - يغنى عن كثير من الأبحاث التى وضعها المشاءون، ويُخلص المنطق من كثير التطويلات التى لا فائدة لها [119] .

وهكذا نجد السُّهْرُوَرْدِيّ في مبحث القضايا لم يخرج عن نطاق المنطق الأرسطي ونسقه العام، وإن قد غير العديد من شروطه، وذلك بهدف توظيف المنطق في إتجاه تربوي ليجعل المنطق ممهداً للإشراق، وإن كانت الفكرة الأساسية التي استند إليها في خروجه عن هذا المنطق الأرسطي، قد استمدهل من هذا المنطق ذاته ؛ أي فكرة العدول، فنقلها من نطاق الكيفية إلي نطاق الكمية والجهة، لتصبح القضايا كلها كلية موجبة ضرورية ،وهذا ما أثر علي مبحث النقض والعكس وسيظهر أثره واضحاً علي مبحث القياس أيضاً.

2- أما مبحث العكس المستوى :

إن السُّهْرُوَرْدِيّ يعترف أيضاً بفائدة القضية الجزئية ولزومها، وذلك أن العكس كما يقول : " هو جعل موضوع القضية كليته

محمولاً ، والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما ، فإذا أردنا أن نأتى بعكس القضية كل إنسان حيوان لم نستطع أن نقول : كل حيوان إنسان . وذلك لأن الموضوع في القضية الأولى أخص من المحمول، لأن المحمول أعم من الموضوع . ولكن في العكس حملنا المحمول على الموضوع ؛ أو بمعنى أدق حملنا الخاص على كل أفراد العام، فخرجنا إذن على شرط أساسى من شروط العكس وهو عدم استغراق حد فى العكس، لم يكن مستغرقاً فى الأصل . فحيوان لم يستغرق في الأصل واستغرقت في الفرع (120) .

ويعترف السُّهْرُوَرْدِىّ بهذا ، ولكن يبدأ الخلاف بينه وبين المناطقة المشائين في مسألة عكس القضية الموجبة الضرورية . فالسُّهْرُوَرْدِىّ يرى أن عكس القضية الموجبة الضرورية قضية موجبة ضرورية ، سواء كانت جهتها قبل أن تُرد إلى ضرورية إمكاناً أو امتناعاً أو وجوباً . فالقضية : بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون حيواناً ، عكسها بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتبا فهو إنسان. والقضية : بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً — تعكس إلى: بالضرورة بعض ما يمتنع أن يكون حجراً فهو إنسان (121) .

فالسُّهْرُوَرْدِىّ إذن ينقل الجهة كما هى إلى العكس لتصبح القضايا كلها ضرورية بتاته ، وفى هذا يقول ما نصه : " عكس الضرورية البتاته الموجبة ضرورية بتاته موجبة ، مع أى جهه كانت فللمحيطة وللجزئية إنعكاس على أن شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً (122) .

ويعلق القطب الشيرازى على هذا ؛ حيث يذكر أن المناطقة المشائين لم يوافقوا على عكس الموجبة الضرورية ضرورية ، لأنه قد

يجوز أن يكون المحمول ضرورياً للموضوع في الأصل : كل كاتب إنسان والمحمول غير ضروري للموضوع في العكس (كل إنسان كاتب)، لأنه يكون بالمكان لا بالضرورة، ولهذا اعتبروا عكس القضية الضرورية الموجبة قضية ممكنة موجبة . أما السُّهْرُوَرْدِيّ فلم يقبل هذا لأن القضية الوحيدة عنده في العلوم هى القضية البتاته الضرورية . غير أن السُّهْرُوَرْدِيّ لم يعكس القضية : بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون إنساناً إلى القضية بالضرورة كل إنسان يحب أن يكون كاتبا بل إلى : بالضرورة بعض ما يجب أن يكون إنساناً فهو كاتب [123] .

أما عكس السالبة الكلية الضرورية عن السُّهْرُوَرْدِيّ فهى سالبة كلية ضرورية، حيث يري السُّهْرُوَرْدِيّ أنه إذا كان بالضرورة لا شئ من الإنسان بحجر . عكسها : لا شئ من الحجر بإنسان. ويعلق الشيرازى على هذا فيقول " إذا كان السُّهْرُوَرْدِيّ قرر من قبل أنه يلزم من سلب الاستغراق فى السلب، تيقن الإيجاب في البعض وهذه القضية إذا ما عكست كانت – بعض الإنسان حجر – وينتج عن هذا كذب الأصل والعكس . أما الأصل وهو بالضرورة لا شئ من الإنسان بحجر فقد كذب لصدق بعض الإنسان حجر، أما العكس : وهو لا شئ من الحجر بإنسان لصدق بعض الحجر إنسان " [124] .

ومن ناحية أخرى يقول السُّهْرُوَرْدِيّ أن " الضرورية البتاته إذا كان الإمكان جزء محمولها، فإن معها سلب ينقل أيضاً، كقولهم – بالضرورة كل إنسان هو ممكن ان لا يكون كاتباً، فهى بتاته موجبة عكسها بالضرورة شئ مما يمكن أن لا يكون كاتباً فهو إنسان" [125] .

ويستطرد السُّهْرُوَرْدِىّ فيقول : إن السلب ينبغى أن ينقل مع الإمكان لأن العكس جعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولاً . وقد سلبنا في الكلية السالبة المحمول عن الموضوع سلباً كلياً . فيجب أن ينقل هذا السلب الكلى في العكس لأنه جعل الموضوع محمولا بكليته لا يجزء منه". والسُّهْرُوَرْدِىّ يتفق مع المناطقة المشائين في أن عكس السالبة الكلية أى (ك س) سالبة كلية أى (ك س) .

غير أن السُّهْرُوَرْدِىّ يختلف معهم أيضاً في مسألة الجهة، فهم لا ينقلون الموجبة الضرورية – وهى التى تعود إليها سالبة السُّهْرُوَرْدِىّ الكلية – إلى موجبة ضرورية، ولكنهم ينقولنها إلى موجبة ممكنة(126). أما السالبة الجزئية : فيعلق عليها القطب الشيرازى بقوله بأنها " لا تنعكس عند المناطقة المشائين ". ولكن السُّهْرُوَرْدِىّ يرى أنه من الممكن إنعكاسها – فإذا قلنا ليس بعض الحيوان إنسانا – وعينا هذا البعض من الحيوان الذى ليس بإنسان، وذلك بأن نجعله فرساً أو غيره من الحيوانات غير الإنسانية، وجعلناه كليا فقلنا : لا شئ من الفرس بإنسان إستطعنا ببساطة أن نعكس فنقول : لا شئ من الإنسان بفرس، ونستطيع كذلك أن نعكس الجزئية السالبة، وذلك بجعل السلب جزء المحمول . فليس بعض الحيوان إنساناً نجعلها بعض الحيوان هو غير إنسان، ثم نعكسها إلى بعض غير إنسان غير الإنسان حيوان، أما في الحالة الأولى فإننا رددنا القضية الجزئية السالبة إلى قضية كلية سالبة، وذلك بأن نعين النوع الذى سلب عنه المحمول، ونعتبره كلياً ثم نسلب عنه المحمول سلباً كلياً . أما في الحالة الثانية فرددنا القضية الجزئية الموجبة، وذلك بأن نجعل السلب بعد الرابطة، أى مرتبطاً بالمحمول والسُّهْرُوَرْدِىّ يعتبر السلب الحقيقى ما كانت مرتبطة أداته

بالرابطـة، وتلـك الحالتـان هـى التـى يمكـن فيهمـا إنعكـاس الجزئيـة السالبة .

وأخيراً يـرى السُّـهْرُوَرْدِىّ الأمـر أن " ذكـر النقـيض والعكـس والمهمـلات البعضـية لا فائـدة منـه علـى الإطـلاق ولكـن ينبغـى ذكرهـا لمعرفة القوانين المنطقية إقتداء بأصاب تلك الصناعة من المتقدمين، بل من المتألهين" [127] .

3- أما القياس :

يعرف السُّهْرُوَرْدِىّ القياس بأنه عند المناطقة : " قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لـزم عنه لذاته قول آخر " [128] . غير أن السُّهْرُوَرْدِىّ لا يعرض لقواعد القياس، وأغلب الظن أنه ربما كان يعتقد أن قواعد القيـاس ليسـت هـى قواعـد بـالمعنى الـدقيق تضـمن لنـا صـحة الحجـة القياسية، هـذا مـن ناحيـة ومـن ناحيـة أخـرى : أن هـذه القواعـد تتضـح بصورة أدق حين نتناول أشكال القياس على حده، لنبين القواعد اللازمة لكل من الأشكال حتى يأتى الضرب فى القياس منتجاً . وهذا ما قام به السُّهْرُوَرْدِىّ بالفعل، حيث شرع فى مبحث القياس إلى عرض أشكال القياس، وهذه الأشكال كما يقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " الحد الأوسط إما أن يكـون محمـول الصـغرى وموضـوع الكـبرى ويسـمى " الشـكل الأول " لظهوره فى نفسه ويتبين غيره به وهو الأشرف لإنتاجه جميع المطالب من المحصورات الأربعة، وأما موضوع الصغرى ومحمول الكبرى (الشكل الرابع) فهو بعيد عن الطبع لا يتفطن لقياسته إلا بصعوبة وكلفه، وأما محمولها جميعاً وهو الثانى (الشكل الثانى) وموضوعها وهو الثالث (الشكل الثالث) ويكاد الطبع يتفطن لقياستهما دون الحاجة إلى بيان ما على ما سنذكره واشتراك الثلاثة فى أن النتيجة فيها عن الجزئيتين، ولا عن سالبتين، ولا عن سالبه صغرى وجزئية كبرى، إلا فى سوالب هى

فـى حكـم الموجبـات، وأن النتيجـة تتبـع أخـس المقـدمتين في الكيـف والكـم، ومـا اسـتثنى مـن الكيـف قائمـا في سـوالب هـى فـى حكـم الموجبات بلا حاجة إلى الاستثناء [129] .

من هذا النص يتضح أن السُّهْرُوَرْدِىّ يجارى المناطقة المشائين، وخاصة ابن سينا في أن أشكال القياس ثلاثة وهى :

1- الشكل الأول : وهو أكمل الأشكال وأكثرها صحة ومشروعية.

2- الشكل الثانى : وهو لا ينتج إلا السوالب، ولذلك فهو يبرهن على القضايا السالبة التى تبرهن عن استحالة انتماء للمحمول، فهو يستبعد كل منهما الآخر .

3- الشكل الثالث : وهو لا ينتج إلا الجزئيات، حتى إذا كانت المقدمتان قضيتين كليتين . وهو يبرهن على أمثلة جزئية مستنتجة من القضايا العامة، محتملة الصدق أو الكذب . ولذلك يعبر هذا الشكل عن العرضية والاحتمال في إنتماء الموضوع للمحمول .

4- الشكل الرابع : هذا الكل يسقطه السُّهْرُوَرْدِىّ من قائمة الأشكال وذلك لكونه " السياق البعيد الذى لا يفطن لقياسته من نفسه ولذلك حذف " [130] .

وهنا يتضح أن السُّهْرُوَرْدِىّ يخالف المناطقة المشائين في رد كل أضرب أشكال القياس إلى الضرب الأول من الشكل الأول ويمكن شرح ذلك بالتفصيل على النحو التالى :

1- الشكل الأول :

ويقول السُّهْرُوَرْدِىّ عنه بأنه " أكمل الأشكال كما بينا آنفا فهو، الأول المقام في الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول المقدمة الأولى فيه، فهو السياق التام " [131] .

والسُّهْرُوَرْدِىّ في الشكل يرد القضية السالبة إلى الموجبة، والقضية الكلية إلى القضية الجزئية . على أن يتكون هذا الشكل من ضرب واحد مكون من قضيتين موجبتين بتاتين – كل (ج ب) بته وكل (أ ب) بته فينتج عنهما كل (ج أ) بته . ويقول السُّهْرُوَرْدِىّ " أعلم أن الفرق بين السالب إذا كان في القضية الموجبة وبين السلب إذا كان قاطعاً للنسبة الإيجابية، هو أن الأول لا يصح على المعدوم إذ لا بد للإثبات من أن يكون على ثابت بخلاف الثانى، فإن النفى يجوز على المنفى، ولكن على هذا الفرق يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة، وجملة التصورات فإنك إذا قلت : " كل إنسان هو غير حجر " أو " لا شئ من الإنسان بحجر " هو حكم على كل واحد من الموصوفات بالإنسانية متحققة حتى يصح أن تكون مصوفة بها، فإذا زال الفرق فيحعل السلب في المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا إلا قضية موجبة، ولا يقع الخبط في نقل الأجزاء في مقدمات الأقيسة، ولأن السلب له دخل في كون القضية السالبة قضية، إذ هو جزء التصديق على ما سبق فنجعله جزءاً للموجبة كيف وقد دريت أن إيجاب الإمتناع يعنى عن كر السلب الضرورى والممكن إيجابه وسلبه سواء . والسياق الأتم ضرب واحد كل (ج ب) بته وكل (ب أ) بته فينتج كل (ج أ) . وإذا كانت المقدمة جزئية فنجعلها مستغرقة مثل " أن يكون بعض الحيوان ناطقاً " و " كل ناطق ضاحك " مثلاً – فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية إسماً كان معها وليكن (د) فيقال (كل د ناطق) وكل ناطق كذا على ما سبق، ثم لا يحتاج أن نقول : " بعض الحيوان " د " على أنه مقدمة أخرى لأن " د " اسم ذلك الحيوان فكيف يحمل اسم حيوان، فهو غير حجر، ينتج أن كل حيوان هو غير حجر، فلا يحتاج إلى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض " [132] .

من هذا النص يتضح أن السُّهْرُوَرْدِىّ يتخلص من السلب في المقدمة السالبة بجعله جزءاً للمحمول حتى تنقلب المقدمات السالبة إلى موجبة، كما يتخلص السُّهْرُوَرْدِىّ من الكمية البعضية في المقدمات الجزئية بواسطة الافتراض وذلك في رده للقضية الجزئية إلى قضية كلية.

أما عن الجهات – فيرى السُّهْرُوَرْدِىّ أنه ينبغى أن تجعل جزء المحمول حتى تكون كلها بتاته . وفى هذا يقول : " لما كان الطرف الأخير يتعدى إلى الطرف الأوسط بتوسط الأوسط، فالجهات في القضية الضرورية البتاته تجعل جزء المحمول في المقدمتين أو إحداهما فيتعدى إلى الأصغر، مثل أن كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة، وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن الشئ – ولا يحتاج إلى تطويل كثير من المختلطات " (133) .

وينتهى السُّهْرُوَرْدِىّ إلى القول بأن الضابط الإشراقى مقنع والسياقان الآخران – يقصد الشكل الثانى والثالث – ذنابتان لهذا السياق (134) . وليس معنى هذا أن السُّهْرُوَرْدِىّ لم يبحث هذين الشكلين، بل بحثهما في ضوء مذهبه (135) .

وما فعله السُّهْرُوَرْدِىّ في الشكل الأول، سيكرره في الشكلين الآخرين، إذ هما حسب تعبيره كما أوردنا عنه ذنابتان لهذا السياق، ورغم كونهما للسياق الأول، إلا أنه سيبحثهما من خلال رأيه في القضايا.

3- الشكل الثانى :

يرى السُّهْرُوَرْدِىّ أن هذا الشكل إذا كان ينتج سوالب عند المناطقة المشائين، فهو عند الإشراقيين لا ينتج إلا ضروريات بتاتات،

يقـول السُّـهْرُوَرْدِىّ : " إذا كانـت قضـيتان محيطتـان مختلفتـا الموضـوع يستحيل إثبات محمـول علـى الآخـر مـن جميـع الوجـوه أو مـن وجـه واحـد ، فـأعلم يقينـاً أنـه لـو كـان أحدهمـا ممـا يتصـور أن يـدخل تحـت الآخـر مـا إسـتحال عليـه محمولـة . إذن أن يوصـف أحـدهما بـالآخر أيهمـا جعـل هـو موضوعاً في النتيجة وأيهما حمل ، فالنتيجة ضرورية بتاته " [136] .

أمـا إذا كـان هنـاك في مقـدمات ضـروب هـذا الشـكل مقدمـة جزئيـة ، فينبغـى أن تقلـب كليـة . يقـول السُّـهْرُوَرْدِىّ : " إن كـان في هـذا السياق جزئية فلتجعل كلية " [137] .

والسُّـهْرُوَرْدِىّ في هـذا يـرد الضـربين الثالـث والرابـع (Festion, Bocardo) مـن هـذا الشـكل إلى الضـربين الأولـين (Comestres ، Cesare) . ولم يكـن هـذا هـو الاخـتلاف الوحيـد بـين السُّـهْرُوَرْدِىّ، وبـين أرسـطو في هـذا الشـكل، بـل حـاول أن يـرد قضـايا الضربين الأول والثانى إلى قضيتين موجبتين (Barabara) .

وأمـا طريقتـه في الـرد فهـو أن يجعـل الجهـات والسـلوب جـزء المحمول، فالمقدمة : كل إنسان بالضرورة ممكـن الكتابـة ، جعـل فيهـا الإمكان جزء المحمول . وكل حجة بالضـرورة ممتنـع الكتابـة . في هـذه المقدمـة جعـل السـلب الضـرورى جـزء المحمـول وذلـك بـأن أبـدل السـلب بالامتناع . ينتج من هاتين المقدمتين السالفتين غير متحد ، فهو في القضية الأولى : ممكـن الكتابة وفى القضية الثانية : ممتنع الكتابة [138] .

أما عند أرسطو فينبغى أن يكون المحمـول – أى الحـد الأوسـط – في المقدمتين واحدا . غير أن السُّهْرُوَرْدِىّ " لا يشترط اتحاد المحمول مـن جميع الوجوه في هذا السياق " [139] .

ويلاحظ أيضا أن المقدمتين غير مختلفتين في الكيف بل هي موجبة، يقول قطب الدين الشيرازى : " إن هذا الشكل لا يشترط اختلاف مقدمتين فى الكيف عند الإشراقيين بخلاف المشائين " (140) .

ويعلق صدر الدين الشيرازى في صدر تعليقاته على كلام قطب الدين الشيرازى في شرحه لحكمة الإشراق، فيذكر أن الإشراقيين يقررون إختلاف المقدمتين في الكيف بأحد الوجهين، أى أن تكون إحداهما موجبة محصلة والأخرى سالبة بسيطة، أو يكونا موجبتين لكن يكون محمول أحداهما فقط مشتملا على سلب (141) .

وأما عن إشتراك المحمول في المقدمتين فيقول السُّهْرُوَرْدِىّ : "إنما يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول "(142)، فقد اشترك المحمولان المذكوران في المقدمتين الآنفتى الذكر في الكتابة، ولكن اختلفت الجهة، فكانت إحداهما إمكاناً والأخرى امتناعاً ؛ أى أن تكون الجهة التى تجعل جزء محمول المقدمة الصغرى مختلفة عن الجهة التى تجعل جزءاً من محمول المقدمة الكبرى، فالمحمولات إذن بتغايران في الجهة، ويقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " يجوز تغاير جهتى القضية فيه " (143)، والحد الأوسط لا ينبغى على هذا الأساس تكراره بتمامه في هذا الشكل، لأنه يراعى فيه أن هناك سلباً في أحداهما وإمكاناً أو إيجاباً في الآخر، يكفى إذن في الإنتاج أن يتحد المحمولان أو الحد الأوسط فيما وراء الجهة (144) .

إذن يختلف المنطق الإشراقى عن المنطق المشائى في الشكل الثانى، وذلك في ثلاثة وجوه :

1- أنه ينقل المحمول في الشكل الثانى بتمامه من المقدمة الصغرى إلى المقدمة الكبرى بدون إختلاف في الكم أو الكيف أو الجهة .

2- أنه لم يبين في صورة هذا الشكل الاتحاد أو نقل الحد الأوسط بتمامه من الصغرى إلى الكبرى .

3- أنه لم يوافق في شروط هذا الشكل على إختلاف المقدمتين في الكيف، بل رد السالبة في كل حالة إلى موجبة .

والسُّهْرُوَرْدِيّ يرى أنه يمكن بيان هذا القياس بالشكل الأول فيقول : " ومخرجه من السياق الأول الأول أن هين القولين قضيتان استحال على موضوع أحداهما ما أمكن على موضوع الأخرى . فموضوعاتهما بالضرورة متبائنان ينتج " أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متبائنان (145) .

ويلزم أيضاً عن تباين الموضوعين واختلافهما :

أ- إذا كان المحمول لأحدى المقدمتين في البتاته ممكن النسبة، مثل كل إنسان بالضرورة الكتابة " ، وأن محمول المقدمة الأخرى واجب، مثل " كل حجر بالضرورة غير كاتب " فيلزم " أن الإنسان بالضرورة غير حجر " .

ب- إذا كان محمول إحدى المقدمتين في البتاتة ممكن النسبة، ومحمول الأخرى ممتنع النسبة : مثل كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة، وكل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة، فينتج أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية، فاختلاف النسبة في الجهة ينتج تباين الموضوعين (146) .

وهذا ما يؤيد النتيجة التى استخلصها السُّهْرُوَرْدِيّ ببيانه لهذا الشكل بواسطة الشكل الأول، وهذه النتيجة هى " أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متبائنان " .

وينتهى السُّهْرُوَرْدِىّ من هذا الشكل بقوله : " إنه ترك التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلط [147]، أى يغنى هذا عن تطويل المنطق الأرسطى في هذا الشكل واعتبار ضروبه أربعة، وهى في منطق الإشراق عند السُّهْرُوَرْدِىّ واحدة .

3- أما عن الشكل الثالث :

ويعرفه السُّهْرُوَرْدِىّ بقوله : " إذا وجدنا شيئاً واحداً معيناً كالاوسط وصف لمحمولين، علمنا أن شيئاً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة، وهذا التعريف للشكل الثالث ينفق مع التعريف الأرسطى له، فالحد الأوسط هو موضوع في المقدمتين . والنتيجة أن شيئاً من المحمولين موصوف بالمحمول الآخر . ومعنى هذا أن النتيجة لابد أن تكون جزئية . والأمثلة التى يعطيها السُّهْرُوَرْدِىّ تثبت هذا، فمثلاً " أن يكون زيد حيواناً أو زيد إنساناً " علمنا أن شيئا من الحيوان إنسان . بل وشئ من الإنسان حيوان على أى طريق كان . وإذا كان هذا الشئ المعين معنى عاماً، فيكون مستغرقاً كقولنا : كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق . فصار هذا الحصر شيئا معيناً موصوفاً بالأمرين فيلزم أن يكون شئ من أحدهما هو الآخر [148]، وهذه النتيجة هى بعض الحيوان ناطق . بل إن السُّهْرُوَرْدِىّ يعترف صراحة بأن النتيجة في ضروب الشكل الثالث جزئية فيقول : " يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق، فإن المحمولين أو أحدهما، ربما يكون أعم من الموضوع الذى هو الأوسط . والطرف الآخر فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر، بل شئ من أحدهما هو الآخر " [149] .

وإذا كانت النتيجة جزئية، فلابد أن تكون إحدى المقدمتين جزئية لأن النتيجة تتبع الأخس من المقدمات .

وعلى هذا لا يشترط في هذا الشكل كلية المقدمتين – تبعا لمذهب السُّهْرُوَرْدِيّ العام الذى يقرر أن القضايا ينبغى أن تكون كلها كلية – بل تكفى فيه كلية إحدى المقدمتين : كل إنسان حيوان وبعض الإنسان كاتب تنتج بعض الحيوان كاتب . يقول السُّهْرُوَرْدِيّ " وإن كان إحدى المقدمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع يجوز – فإن البعض أخل في الكل، فتعين كون شئ واحد بالمحمولين، ويلزم اتصاف شئ من أحد المحمولين الآخر . أما عن السلب، فيتفق السُّهْرُوَرْدِيّ فيه مع مذهبه العام فيقرر نقله إلى المحمول، حتى تصير القضايا كلها موجبة : كل إنسان حيوان، وكل إنسان فهو غير الحجر، لينتج بعض الحيوان هو غير الحجر . وإذا ما جعل السلب جزء المحمول كانت القضايا في هذا السياق موجبة . ولم تعد ثمة حاجة إلى سالب . وكان من الممكن حمل كل من المحمولين على الموضوع بالإيجاب – ونتج عن هذه نتيجة موجبة : فمثلا كان إنسان هو طائر، وكل إنسان هو لا فرس . أنتج أن شيئاً مما يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس . ويرى السُّهْرُوَرْدِيّ أننا إذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء للمحمول في المقدمتين استغنينا عن ضروب كثيرة . ثم يقول " مدار هذا الشكل هو تيقن إتصاف شئ واحد بشيئين ومخرجه من الشكل الأول أن هذين القولين قضيتان فيهما شئ ما وصف بكلا المحمولين وكل قضيتين فهما شئ ما وصف بكلا المحمولين، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر، فهذان القولان هكذا حالهما [150] .

4- القضايا الشرطية وقياس الخلف

يذكر السُّهْرُوَرْدِيّ أننا قد نؤلف من الشرطيات قضايا إقترانية، مثل قولنا : كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان

النهار موجود فالكواكب خفية، إذن كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية، ولا يضيف السُّهْرُوَرْدِىّ شيئاً في هذا الباب وإنما يقول " الشرايط والحدود حالها كما سبق "[151].

أما قياس الخلف فيعرفه السُّهْرُوَرْدِىّ بقوله :" القياس الذي يتبين فيه حقية المطلوب بإبطال نقيضه" [152]، أي يبرهن فيه المطلوب عن طريق إبطال نقيضه، أو كما يحدده الشيرازي شارح كتاب حكمة الإشراق " الاستدلال بامتناع أحد علي حقية النقيض الثاني[153]، وتركب من قياسين، قياس اقتراني وقياس إستثنائي، فإذا أردنا أن نثبت أن لا شئ من الإنسان جماد، فنثبت ذلك عن طريق إبطال نقيضها، وهو أن الإنسان جماد، وذلك عن طريق قياس شرطي، وهو أنه إذا كان بعض الإنسان جماداً لم يكن كل الإنسان حيواناً، لأنه لا شئ من الجماد بحيوان، وينتج ليس كل إنسان حيواناً، ويلزم أن يكون بعض الإنسان جماد . أي إذا كذب لاشئ من (أ ب) يصدق بعض (ب أ)، وإذا أردنا أن نثبت أن لا شئ من (أ ب)، نثبت ذلك عن طريق فرض أن بعض (أ ب)، وإذا بعض (أ ب) وكان هذا باطلاً، وهي أن بعض الإنسان جماد ونقيضها صحيح وهو المطلوب أي " لا شئ من الإنسان جماد "، أي أثبتنا صدق هذه القضية عن طريق إثبات بطلان نقيضها أو لازم نقيضها[154].

وما ذكرناه الآن توضيح لفكرة البرهان كما عرضها السهروردي وشارحه وجديد فيها علي حد تعبير السُّهْرُوَرْدِىّ نفسه، والذي يقول عن القياسات الشرطية بأن " شرائطها تشبه شرائط القياس الحملى . وذلك لم يجد السُّهْرُوَرْدِىّ لتكرار بحثها" [155].

5- مواد الأقيسة البرهانية :

أما من حيث مادة البراهين فالسهرودوى لا يستعمل إلا مادة يقينية، سواء أكانت فطرية أم ما ينبنى على فطرى على قياس صحيح .

والحدسيات عند السُّهْرُوَرْدِىّ تشمل المجريات وهى مشاهدات مفيدة يقينية تحدث بالتكرار والمتواترات، وهى شهادات يقينية لكثرتها بعيدة عن التواطؤ، ومؤيدة بالقرائن، أما المشهورات والمخيلات فكلها لا تفيد اليقين، فواضح أن اليقين عند السُّهْرُوَرْدِىّ هو الحدس، والحدس يشمل المتوترات والمشاهدات أى الوحى والمعرفة الإنسانية على حد سواء [156].

أما طرق الاستدلال الأخري كقياس التمثيل والذي يحدده السهردوردي بقوله "ما يدعي فيه شمول حكم لأمرين بناء علي شمول معني واحد لهما "[157]، ويعنى بذلك القياس الفقهى " وهو برأيه غير مفيد لليقين، لاحتمال ان يكون مناط الحكم وصف غفلوا عنه، ويذكر السُّهْرُوَرْدِىّ العديد من الاعتراضات التى وجهت للقياس الفقهى والتى تحفل بها كتب أصول الفقه والكلام من كون الحكم مخصوص بالاصل ولا يتعدى، أو أنه لمجموع الاوصاف لا لعلة واحده، أو كون العله المحدده عن طريق السبر والتقسيم قابلة للانقسام، والحكم ملائم لأحدهما فقط او غفلتهم عن وصف هم مناط الحكم ...ويضيف الشيرازي شارح حكمة الإشراق : " هذا استقرار ناقص فيجوز ان يكون حال ما لم يستقرأ بخالف حال من استقرىء " والكثير من الانتقادات التى ذكرها قد طرحت من للنقاش من قبل الاصوليين أنفسهم، وتجادلوا فيها ورد بعضهم عن بعض . وكون قياس التمثيل يفيد الظن لا اليقين، فهذا الرأى قد أخذ به الكثير من الفقهاء على إعتبار ان اليقين يستند الى النص القطعى، أما القياس فهو اجتهاد[158].

هذه هي أهم الجوانب المتعلقة بالمنطق كما تناولها السهروردي في نقاشه لها، وقد حاولنا أن نركز علي الجانب النقدي دون الجانب الذي إتفق فيه مع المشائين، وإن كنا ذكرنا الكثير من آرائه التي وافقت آراء المشائين فذلك بهدف توضيح فكره المنطقي بشكل كامل.

هوامش الفصل الثالث

1- د / محمد السرياقوصي : النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، الجزء الأول، ضمن بحوث ومقالات في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988 م، ص 31 .

2- الفارابى : إحصاء العلوم، تحقيق د / عثمان أمين، الأنجلو المصرية، 1986 م، ص 670 .

3- ابن سينا : النجاة في الحكمة الطبيعية والآلهية، ص 44 .

4- ابن سهلان الساوى : البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق الإمام محمد عبده، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، 1898 م، ص 4 .

5- د / محمد السرياقوص وآخرين : أساليب البحث العلمى، مكتبة الفلاح، الكويت، 1988 م، ص 95 .

6- الغزالى : المستصفى في علم الأصول، القاهرة، 1332 هـ، ج1، ص 10 .

7- الغزالى : القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ طبع، ج1، ص14 .

8- الغزالى : المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين، مكتبة الجندى بالقاهرة، بدون تاريخ، ص 18 .

9- د / أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص 206 .

10- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ترجمة د / محمد مهران، دار المعارف، 1985، ص 418 .

11- د / إبراهيم مدكور : بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن سينا ، ص75 .

12- السُّهْرُوَرْدِىّ : اللمحات في الحقائق، المقدمة، ص 21 – 23 .

13- نفس المصدر، ص 24 – 25 .

14- نفس المصدر، ص 27 – 28 .

15- د / محمد مصطفى حلمى : حكيم الإشراق وحياته الروحية، ص 76 .

16- السُّهْرُوَرْدِىّ : التلويحات اللوحية والعرشية، ص 2 .

17- نفس المصدر، ص 12 .

18- نفس المصدر، ص 17 .

19- نفس المصدر، ص 34 .

20- السُّهْرُوَرْدِىّ : المقاومات، ص 124 .

21- السُّهْرُوَرْدِىّ : المشارع والمطارحات، ص 194 .

22- نفس المصدر، ص 195 .

23- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 4 .

24- د / عبد الرحمن بدوى : المثل العقلية الأفلاطونية، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ، ص 9 – 10 .

25- د / ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة عن الإنجليزية، د / كمال اليازجى، نشرة دار المتحدة، 1974 م، ص 405 – 406 .

26- انظر مقدمة الشهرزورى لكتاب حكمة الإشراق للسهروردى ص 3 – 4 .

27- د / على سامى النشار : فيدون في العالم الإسلامى ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية، دار المعارف، الإسكندرية، 1966 م، ص 211 .

28- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 11 – 12 .

29- السُّهْرُوَرْدِىّ : هياكل النور، ص 28 – 29 .

30- د / إبراهيم مدكور : الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق)، الجزء الأول، ط3، دار المعارف، القاهرة، ص 54 .

31- د / محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص 143 ؛ وأنظر أيضاً د / أبو ريان : الإشراقية : مدرسة إسلامية – مناقضة قضية المصدر الأيرانى، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، 1980 م، ص 35 ؛ وأنظر أيضاً د / أبو ريان تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1980، ص 544 – 545 .

32- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 23 – 24 .

33- قطب الدين الشرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 30 .

34- المصدر السابق، ص 115 – 116 .

35- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 16 .

36- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 70 – 71 .

37- د / عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971م، ص 131 .

38- السيوطى : صون المنطق، ص 323 .

39- المصدر السابق، ص 333 .

40- جولد زيهر : موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ترجمة د / عبد الرحمن بدوى، ضمن كتابه التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية، دراسة لكبار المستشرقين "، طبع النهضة المصرية، القاهرة، 1946، ص 148 – 149 .

41- د / على سامى النشار : فيدون في العالم الإسلامى، ص 292 .

42- د / على سامى النشار : مناهج البحث، ص 70 – 71 .

43- ابن سينا : الاشارات والتنبيهات، تحقيق د / سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1947، ص 37 .

44- نفس المصدر، ص 40 .

45- نفس المصدر، ص 30 .

46- نفس المصدر، ص 96 .

47- نفس المصدر، ص 138 .

48- نفس المصدر، ص 147 .

49- نفس المصدر، ص 311 .

50- نفس المصدر، ص 274 .

51- د / جعفر ال ياسين : المنطق السينوى : عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1983، ص 7 .

52- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ص 356 .

53- ابن سينا : المدخل (جزء المنطق من الشفاء)، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، 1952، ص 11 .

54- ابن سينا : منطق المشرقيين، طبعة المكتبة السلفية، القاهرة 1328 هـ، 1910 م، ص 3 – 4 .

55- السُّهْرُوَرْدِىّ : المشارع والمطارحات، ص 195 .

56- د / محمد على أبو ريان : الإشراقية مدرسة أفلاطونية، ص 58 .

57- د / أميل المعلوف : كتاب اللمحات للسهروردى، ص 29 .

58- نللينو(كارل الفونسو) : محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية، ترجمة عبد الرحمن بدوى، ضمن كتاب التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية، طبع النهضة المصرية، القاهرة، 1964 .

59- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن تيمية، ص 10.

60- ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص 3 ؛ وأنظر أيضاً محمد أقبال: تجديد التفكير الدينى في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968 م، ص 147 – 148 .

61- ابن تيمية : نقض المنطق، دار المعرفة، دمشق، بدون تاريخ، طبع، ص 84 .

62- الشيخ / مصطفى عد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1364 هـ، 1945 م، ص 125 .

63- السُّهْرُوَرْدِىّ : التلويحات والعرشية، ص 74، المشارع والطارحات، ص 78 .

64- د / سيد حسين نصر : شيخ الإشراق، ص 34 .

65- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 156 .

66- نفس المصدر، ص 14 .

67- نفس المصدر، ص 25 .

68- نفس المصدر، ص 28 .

69- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 52 – 65 .

70- نفس المصدر، ص 56 .

71- د / ماجد فخرى : السُّهْرُوَرْدِىّ ومآخذه على المشائين العرب – بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى شيخ الإشراق، القاهرة، 1980، ص 159 .

72- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 21 .

73- نفس المصدر، ص 21 .

74- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 61 .

75- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 73، 74 .

76- نفس المصدر، ص 54 .

77- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 53 .

78- نفس المصدر، ص 54 .

79- نفس المصدر، ص 54 – 55 .

80- نفس المصدر، ص 55 – 56 .

81- ابن رشد : تلخيص كتاب المقولات، تحقيق بويج، بيروت، 1932، ص12 .

82- ابن سينا : الشفاء، جزء المنطق (المقولات)، القاهرة، سنة 1959 ، تعليق د / إبراهيم مدكور، ص 6 – 7 .

83- السُّهْرُوَرْدِىّ : التلويحات، ص 11 – 12 ، وأنظر أيضا المشارع والمطارحات، ص 280- 283 ؛ وأنظر كذلك ناصر محمد يحيي ضميرية : نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية، ص 136- 137.

84- السُّهْرُوَرْدِىّ : المشارع والمطارحات، ص 278 .

85- التهانوى : (محمد الفاروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا ، 1892م، ج2، ص 987 .

86- السُّهْرُوَرْدِىّ : التلويحات، ص12 ، المشارع والمطارحات، ص 284.

87- السُّهْرُوَرْدِىّ : التلويحات، ص12 .

88- د / ماجد فخرى : السُّهْرُوَرْدِيّ ومآخذه على المشائين العرب، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى القاهرة، 1980، ص 158 .

89- السُّهْرُوَرْدِيّ : المشارع والمطارحات، ص 284 .

90- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 104 .

91- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 26 – 27 .

92- الشيرازى : المصدر السابق، ص 105 .

93- د / حسن حنفى : بين حكمة الإشراق والفينومينولوجيا ، ص 228 – 229 .

94- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص25، وأيضاً الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص71 – 73 .

95- د / حسن حنفى : المرجع السابق، ص 229 – 230 .

96- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 29 .

97- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 85 .

98- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 29 – 30 .

99- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص85 .

100- المصدر السابق، ص 85 – 86 .

101- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 30 .

102- صدر الدين الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، التعليقات، ص85 .

103- نفس المصدر، ص 71 .

104- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 30 – 31 .

105- د / على سامى النشار : المنطق الصورى منذ أرسطو من عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، 1967، ص315– 316 .

106- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 86 – 87 .

107- نفس المصدر، ص 86 .

108- د / على سامى النشار : مناهج البحث، ص 226 .

109- نفس المرجع، ص 226 – 227 .

110- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 31 .

111- نفس المصدر، ص31 .

112- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 88 .

113- د / على سامى النشار : المرجع السابق، ص 227 .

114- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 31 .

115- نفس المصدر، ص 25 .

116- نفس المصدر، ص 25 .

117- نفس المصدر، ص 31 .

118- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 88 .

119- السُّهْرُوَرْدِىّ : المصدر السابق، ص 31 .

120- الشيرازى : المصدر السابق، ص 89 – 90 .

121- نفس المصدر، ص 91- 92 .

122- السُّهْرُوَرْدِيّ : المصدر السابق، ص 32 .

123- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 92 .

124- نفس المصدر، ص 92 – 93 .

125- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 39 .

126- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 93 – 94 .

127- نفس المصدر، ص 94 – 95 .

128- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 22 .

129- السُّهْرُوَرْدِيّ : اللمحات في الحقائق، ص 73 – 74 .

130- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 34 .

131- نفس المصدر، ص 34 .

132- نفس المصدر، ص 34 – 35 .

133- نفس المصدر، 35 .

134- نفس المصدر، ص35 .

135- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 102 .

136- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 36 .

137- نفس المصدر، ص 36 .

138- نفس المصدر، ص 37 .

139- الشيرازى : المصدر السابق، 109 – 110 .

140- نفس المصدر، ص 110 .

141- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 110 .

142- نفس المصدر، ص 110 – 111 .

143- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 27 .

144- نفس المصدر، ص 27 – 28 .

145- نفس المصدر، ص 37 .

146- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 111- 112 .

147- السُّهْرُوَرْدِىّ : المصدر السابق، ص 37 .

148- الشيرازى : المصدر السابق، ص 112 – 113 .

149- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص 37 .

150- نفس المصدر، ص39 .

151- نفس المصدر، ص.39

152- نفس المصدر، ص.40

153- الشيرازى : المصدر السابق ،ص 118.

154- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن تيمية ، ص .208

156 – السُّهْرُوَرْدِىّ : المصدر السابق، ص 41 – 42

157 – نفس المصدر، ص 42 – 43

158 – الشيرازى : المصدر السابق، ص 128 ؛ وأنظر أيضاً ناصر محمد يحي ضميريه : نفس المرجع، ص 208.

الفصل الرابع
نقد المنطق الأرسطى ومحاولة إصلاحه عند السُّهْرُوَرْدِىّ والمحدثين

ويشتمل هذا الفصل علي العناصر التالية:

✷ **أولاً : نقد السُّهْرُوَرْدِىّ والمناطقة المحدثين للمنطق الأرسطى**

1- فرنسيس بيكون F.Bacon (1561 – 1626)

2- ديكارت : R. Descarts (1596 – 1650) :

3- برتراندرسل (B.russell)

4- رودلف كارناب R.Carnap

5- ألفرد تارسكى : A.Tarski

✷ **ثانياً : الإصلاحات المنهجية التى أضافها السُّهْرُوَرْدِىّ والمناطقة المحدثين للمنطق الأرسطى :**

1- المنهج الاستقرائى :

2- المنهج الاستنباطى

تمهيد:

كشف لنا المنطق الإشراقي عند السُّهْرُوَرْدِىّ علي أنه يمثل محاولة من أعمق المحاولات في تاريخ المنطق العربي، إذ لا نجد لها مثيلاً لدي مناطقة العرب، فقد وضع السُّهْرُوَرْدِىّ كما رأينا مبحثاً في التعريف، ثم وضع مبحثاً في القضايا، حاول أن يرد فيه جميع القضايا إلي القضية التي أسماها بالقضية البتاتة. ولم يعترف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا في بعض نواحي العكس والتناقض وبعض ضروب الأقيسة، فغير بهذا كثيراً من أصول المنطق الأرسطي. والسُّهْرُوَرْدِىّ يشبه إلي حد كبير الكثير من مناطقة العصر الحديث الذين حاولوا نقد المنطق ثم محاولة إصلاحه ؛ بحيث يتوائم مع التوجه الفلسفي الذي يسعي إليه كل عالم من علماء المناطقة، وهنا نحاول أن نكشف ذلك بالتفصيل خلال هذا الفصل، وذلك علي النحو التالي:-

أولاً : نقد السُّهْرُوَرْدِىّ والمناطقة المحدثين للمنطق الأرسطى

بينا في الفصول السابقة كيف نقد السُّهْرُوَرْدِىّ المنطق الأرسطى، ثم كيف حاول إصلاح هذا المنطق من خلال مذهبه العام القائم على الإشراق، الأمر الذى حدا بنا لأن نطلق على مجموع هذه الاصلاحات " المنطق الإشراقى " . والموضوعية العلمية تجعلنا يشير إشارة عابرة عن هذا نظراً لموقف المحدثين تجاه المنطق الأرسطى، حيث أن موقف المحدثين من المنطق الأرسطى لم يعد بالجديد بعد أن تبين لنا أن السُّهْرُوَرْدِىّ قد نقد المنطق الأرسطى نقداً علمياً منظماً . وقد كانت له بجانب هذه الانتقادات وجهات نظر خاصة قد خلعها على المنطق الأرسطى سواء بالإضافة أو بالتجديد .

ومن ثم نريد أن نغطى الجانب الحديث من المنطق لبيان وجهات النظر المؤيدة والناقده للنطق الأرسطى مع توضيح النظر الجديدة، حيث نعقد مقارنة بين السُّهْرُوَرْدِىّ والمحدثين في نقد المنطق، **وذلك علي التالي:-**

فى عصر النهضة الأوربية تعرض المنطق الأرسطى لهجوم شديد قام به أول الأمر المغرمون بالدراسات الإنسانية حيث هاجم (بطرس راموس B.ramus 1515 – 1572) المنطق الأرسطى هجوماً عنيفاً مؤكداً أنه عقيم بالنسبة للعلم وبالنسبة للحياة، والمنطق الأرسطى لا يفيد من وجهة نظره – مهارة فن الكلام ولا قدرة على إكتساب العلم أو الشعر، ولا يوصل إلى الحكمة [1] .

ومن ثم حاول راموس أن يقيم بدلاً منه جدلا ومنهجاً فلسفياً، ولكنه فشل في إقامة هذا المنهج [2] ؛ إلا أنه نجح في إيجاد منطق إنسانى يتناسب مع النهضة الأوربية في القرن السادس عشر [3] .

ونقد راموس للمنطق الأرسطى أدى إلى ظهور الكثير من المعارضين للمنطق الأرسطى، ففى القرن السابع عشر والثامن عشر تعرض الأرسطى لإهمال ملحوظ، وذلك بسبب قيام الفيزياء الحديثة على يد جاليليو Galoleo - (1642)، ونيوتن Newton (1643 – 1827) والتحقق من أن الاكتشاف يحتاج إلى مناهج أخرى غير القياس الأرسطى وإلى تقدم الرياضيات، وأخذ العلماء يحاولون لإقامة مناهج جديدة للعلم والاكتشاف فيه تعتمد على معايير غير أرسطية [4] .

ومن أشهر من نقد المنطق الأرسطى في العصر الحديث على سبيل المثال لا الحصر :

1- فرنسيس بيكون F.Bacon (1561 – 1626)

وجد بيكون أن حملة التطهير التى ينبغى القيام بها من أجل إرساء التفكير الفلسفى والعملي على أسس سليمة، لا تتم إلا عن طريق نقد المنطق القديم وكشف عيوبه، حيث أنه الأداة التى إستعان بها الفلاسفة القدماء فى الوصول إلى نظرياتهم الباطلة، وقد عبر عن معارضة للمنطق القديم الممثل فى منطق أرسطو، والذى استمر فترة طويلة يعرف الأداة (الارجانون)، وذلك عندما أطلق على الكتاب الذى تضمن منطقة الجديد (الأرجانون الجديد) ونشرة باللغة اللاتينية (5) .

والحكمة التى يمكن استخلاصها من هذه الكتاب هى :

1- أن المقصود بالمنطق هو أن يضع لنا المنهج السليم لاكتشاف قوانين العالم الطبيعى، لكى تيسر لنا أن نفهم ذلك العالم ونسيطر على قواه ونخضعه لارداتنا . ومن ثم يمكننا أن نفيد من القوانين العلمية في ما يفيد الفرد والجماعة، ولكن القياس الأرسطى لا يهتم بعالمنا الطبيعى، إذ هو استدلال صورى لا يهمه سوى حتمية الانتقال من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها سواء أكانت تلك المقدمات صادقة من حيث الواقع أم كاذبة لا قيمة للقياس إذن في تحقيق هدفه الأكبر.

2- يبدأ القياس الأرسطى من أفكار جزئية محسوسة ويجعلها أفكاراً عامة ويفترض أنها مقدمات صادقة لازمة، لكن ما تلك المقدمات إلا محتوية على أفكار شائعة قد تكون غالباً كاذبة وإذن فضررها من نفعها .

3- إذا افترضنا أن المقدمات في القياس الأرسطى صادقة على الواقع، وإذا إفترضنا أن إنتقالنا إلى النتيجة سليم صحيح، كانت النتيجة

عقيمة، أى لا تحوى جديد عما أُثبتت من قبل في المقدمات، ولكن ينبغى من المنطق أن يدفعنا إلى نتائج جديدة ومعارف جديدة، إذن فالقياس الأرسطى مضيعة للوقت [6] .

2- ديكارت : R. Descarts (1596 – 1650):

أما ديكارت فقد هاجم المنطق الأرسطى، فهو يرى :

1- أن القياس الأرسطى أو الاستدلالى القياسى لا يؤدى إلى معارف جديدة والأفضل استخدام الاستدلال الرياضى .

2- أن الوحدة الأولى لا تكون قاصرة على القضية الحملية وحدها ذات الموضوع والمحمول، وإنما على كل قضية لا تحتوى على شئ أكثر مما يكون في عناصرها البسيطة [7] .

3- وإذا كان ديكارت يهاجم المنطق الأرسطى فهو يسعى إلى إيجاد منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطى ويستخدم الاستدلال الذى يعتمد عليه المنهج الرياضى، والذى يبدأ من الأفكار الواضحة المتميزة مدركاً ما بينها من علاقات فيتقدم ن أبسط الحقائق ويتدرج إلى أعقدها ويساعده على ذلك الاستنباط الذى يوضح كيف تتحد الطبائع البسيطة، وعلى أى نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية وهذا هو التقدم في المعرفة [8] .

3- برتراندرسل (B.russell)

نقد راسل المنطق الأرسطى حيث ذهب إلى أن من أراد في عصرنا الحاضر أن يدرس المنطق فوقته ضائع سدى لو قرأ لأرسطو أو لأحد من تلاميذه، نعم إن تأليف أرسطو المنطقية دليل على مقدرة ممتازة، وتكاد تكون ذات نقع للإنسانية لو ظهرت في الوقت الذى تزل عقول اليونان

نشيطة منتجة، ولكنها – قد ظهرت في ختام فترة الإبداع للفكر اليونانى، ومن ثم تمسك بها الناس على أنها المرجع الموثوق بصحته، حتى إذا ما حان الوقت الى عادت فيه للمنطق قوة الأصالة والابتكار كان أرسطو قد أنفق على عرش السيادة ألفى عام . مما جعل إنزاله عن العرض الخاص به ذلك أمراً عسيراً [9] .

4- رودلف كارناب R.Carnap

ذهب كارناب إلى أن المنطق الأرسطى عاجزاً عجزاً تاماً، عن أن يستوفى الدور الجديد الذى ينبغى أن يلعبه في الفكر من ثراء في المضمون، ودقة صورية، وفائدة تنتج عن طريق إستخدامه، لأنه ظل معتمداً على المنطق الأرسطى الذى لم يحرز – حتى في أقصى حالات تطوره إلا تقدماً طفيفاً فى ذاته [10] .

5- ألفرد تارسكى : A.Tarski

يقول تارسكى، إننى اعتقد أن المساحة المحدودة التى خصصناها في هذا الكتاب (يقصد كتابه المنطق ومنهج البحث في العلوم الاستدلالية) تتفق والدور الصغير البسيط الذى يلعبه في العلم الحديث، وإننى أعتقد كذلك أن أغلب المناطقة المعاصرين يشاركوننى هذا الرأى [11] .

مما سبق يتتضح لنا أن المنطق الأرسطى لقى هجوماً شديداً من المنطق الحديث، يثبت أن هذا المنطق عقيم، وتحصيل حاصل، وينطوى على مصادرة المطلوب، وغير مفيد، وقد أقيمت كثيراً من الأبحاث والدراسات تثبت النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ومن هذه النتائج ما يلى [12] .

1- خلط المنطق بأبحاث ميتافيزيقية وانطولوجية ولغوية وسيكولوجية أو عدم صورية المنطق .

2- إعتبار القياس الصورة الوحيدة للبرهان .

3- إاعتبار القضايا الشخصية كلية .

4- عدم دقة تعريف القياس في بداية الأمر .

5- تبرير الاستقرار الأمل إلى القياس .

6- عدم تسمية حدود القياس الثلاث على أساس واحد .

7- تضمن الكليات للجزئيات المتداخلة معها .

8- عدم إقامة نسق للمنطق .

9- عدم الاعتماد على قضايا جملية أو عدم إقامة منطق للقضايا الشرطية والمنفصلة .

10- قلة العلاقات التى يقوم عليها المنطق الأرسطى، وعدم إقامة منطق للعلاقات .

11- عدم الرمز للثوابت .

ثانياً : الإصلاحات المنهجية التى أضافها السُّهْرُوَرْدِىّ والمناطقة المحدثين للمنطق الأرسطى :

إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد جَد في إصلاح المنطق الأرسطى، فقد سبق بهذا المحدثين الذين جدوا في إصلاح النقص الذى أصاب المنطق، **وإنتهت محاولاتهم إلى إقامة مناهج جديدة علمية من أهمها :**

1- المنهج الاستقرائى :

وهو منهج نشأ نتيجة قصور القياس الأرسطى عن تحقيق الغاية من الاستدلال في كل صورة وأول من وضع قواعد النهج الاستقرائى هو "فرنسيس بيكون " ؛ حيث رسم الخطوط الأولى لمنطق استقرائى يختلف فى جوهره عن المنطق الأرسطى . هذا المنطق يبدأ بالجزئيات غير المحدودة ويتقدم بالتدريج نحو استنباط القوانين المحددة، فهو يستقرئ عدداً من الجزئيات ليصل إلى صور الأشياء، التى هى قوانين ثابتة لجزئيات غير محددة (13) .

والمنطق الاستقرائى عند " فرنسيس بيكون "، هو تخطيط لمباشرة عملية المعرفة إبتداء من الشروع بالتجارب الحسية، حتى نهاية الاستدلالات العقلية، إنه يبدأ بجمع تاريخ طبيعى، ويتقدم شيئاً فشيئاً عن طريق الملاحظات الدقيقة للأشياء لصياغة القوانين العامة . إنه لا يعير أى إلتفات للأفكار العامة المسبقة للذهن ولا يذعن للمعلومات التى تأتى مباشرة عن الحواس، إنه ينتقل من الحقول المختلفة للعلم، دون أن يبدى أى اعتبار لشئ اسمه " مسلمات "، تلك التى إرتكزت عليها العلوم التقليدية، أن قوانينه مشتقة من التجربة والاختبار، ترتكز على الحواس وتضبط عن طريق العقل بالاحتكام إلى الطبيعة، ثم نقض واستبعاد مالا ينسجم معها، ولا يركن إلى جمع الأمثلة الإيجابية فقط، بل يوجه الاهتمام إلى الأمثلة السلبية كذلك، وليس هناك مقياس لجدارة نتائج هذا العلم إلا مدى نفعها وإيجابيتها في الأعمال (14) .

وقد سار على نهج بيكون كثير من العلماء والفلاسفة من أمثال جون استيورات مل، وجون لوك، وديفيد هيوم، وبمحاولات هؤلاء نشأ المنطق الاستقرائى معارضاً للمنطق الأرسطى (15) . وعلى هذا النحو

أضيفت أجزاء جديدة إلى المنطق الأرسطى، ومُيز بين الاثنين على أساس أن المنطق الأرسطى صورى أو شكلى من حيث أنه يشتغل بالمضمون أو المادة، وإنما يعنى بصورة الفكر فحسب، بينما المنطق الأستقرائى يعنى خصوصاً الفكر أو مادته .

ولقد كان لدخول الجانب الاستقرائى في المنطق أثره في أن يحاول كثير من العلماء والفلاسفة أن يدخلوا على المنطق إعتبارات أو مسائل سيكولوجية ولغوية وميتافيزيقية وبيولوجية واجتماعية ... وهلم جرا [16] .

2- المنهج الاستنباطى

إذا كان بعض العلماء والفلاسفة قد أدخل الجانب الاستقرائى في المنطق، فإن هناك دائرة من العلماء والفلاسفة رأو أن المنطق الأرسطى قاصر من حيث شكليته، بل وأن فيه بعض المادية التى تحول بينه وبين الانطباق على جميع صور الفكر وهذا الاتجاه هو ما يسمى بالاتجاه الرياضى . ويتضح ذلك من مهاجمة المنطق – ومن وجهة رياضية – عن ديكارت منطق أرسطو وهو بصدد تصوره للعلم الحديث، ورأى أن العلم ينبغى أن يستند على فكرة الكم لا الكيف، وأبرز مثال وأوضحه للعلم الكمى هو الرياضيات، وقرر أنها هى المنطق الحقيقى للعقل، وأنه لم يعد ثمة مكان للمنطق الأرسطى التصورى القائم على الكيف، وكان ديكارت يحتقر هذا المنطق ويعتبره لا فادة له [17] .

غير أن ليبنتز Lieibniz الفيلسوف الالمانى كان أول من خطأ خطوة فعلية في إقامة بدايات المنطق الرمزى الحديث [18] .

وترجع أهمية ليبتيز في هذا الصدد إلى :

1- أنه فكر في اصطناع منهج عام يمكن إتباعه أثناء البحث في كل العلوم، وذلك باتخاذ المنهج الرياضى نموذجاً يحتذى به في جميع العلوم .

2- أنه فكر في استخدام لغة علمية يتخذها العلماء والمفكرون وسيلة للتفاهم بينهم، أسماها باللغة العالمية التى تستخدم الرموز بدلاً من ألفاظ اللغة العادية، أو باللغة الفلسفية ذات الخصائص العامة .

3- إنه رد كل المعارف أو الحقائق الضرورية إلى مبدأ واحد هو مبدأ الهوية وصياغة رمزية عرفت فيما بعد باسم (قانون ليبنتز) .

4- إنه توصل إلى قائمة مبدأ مشترك بين جميع الاستدلالات، وهو مبدأ " إستبدال المتكافئات " Substitution of Equivalents، وذلك الذى أوضحه جيفونز Jevons فيما بعد باسم " إستبدال المتشابهات " [19] .

وقد خلف ليبنتز ورائه تصورين للمنطق :

الأول : تصور هندسى، يرى أنه من الممكن أن يعالج المنطق بالطرق الهندسية، باستخدام الأشكال والحدس المكانى في التعبير عن العلاقات بين التصورات .

الثانى : تصور جبرى حاول أصحابه أن يعالجوا المنطق بالطرق الجبرية مستخدمين الرموز والاشارات والمعادلات الجبرية . وكان " ساكيرى " Saccheri وإويلر جيرجون Gergene من أصحاب الاتجاه الهندسى وكان " ميمون " Mimon من بين أصحاب الاتجاه الجبرى

وكـان " لامـبرت " lambert ، وبلوكيـت Plaucquet مـن أصـحاب الرياضى بعامة .

وكان هدف هؤلاء إصلاح المنطق بأن يقيموا منطقاً رياضياً مع أنهم لم يفلحوا في ذلك، ولم يصلوا إلى ضالتهم . إلا أن ذلك يؤكد باستمرار حياة باطنية لصلة قديمة بين الرياضة والمنطق تكشف النقاب عن نفسها من وقت إلى آخر في صورة تيارات رياضية ومنطقية . ومن أهم هذه التيارات : التيار الذى حاول أن يصلح المنطق لغرض أن يطبق في الرياضيات – وهذه حركة قام بها الرياضيون أنفسهم، وفى مقدمتهم " جورج بول" G.Boole (20) الذى حاول أن يجعل من المنطق جبراً ، عرف بجبر المنطق، وقد إكتمل على يد جيفونز Jevons و "شـريدور" Sehroder و "وايتهد" Whthead (21) .

ومن أهم المميزات هذا الجبر أنه صورى مجرد يقبل تفسيرات كثيرة، وأنه إلى ممكن التناول بواسطة الآلات . وهذه الصلة بين المنطق والرياضة ومنهجها قويت بإقامة " فريجه " Frega لحساب منطقى، وإستخلاص قضايا حسابية من مقدمات منطقية صرفه، وقد بين فريجه أن الأفكار الأساسية فى الرياضيات ترد إلى قوانين الفكر الأساسية، وبالتالى يجب أن تلحق الرياضة بالمنطق على أن تصبح الرياضة أكثر منطقياً والمنطق أكثر رياضياً . مما يترتب عليه استحالة وضع خط فاصل بينهما ، إذ الواقع على حد تعبير " راسل" أن الأثنين شئ واحد والخلاف بينهما كالخلاف بين الصبى والرجل، فالمنطق شباب الرياضيات، والرياضيات تمثل طور الرجولة للمنطق (22) .

ولقد تطور هذا الاتجاه الذى بدأه فريجه على يد كل من بيانو Peano في كتابه (الصيغ الرياضية Fornulaire de Mathematiques)

الذى حلل فيه الرياضيات بغرض ردها إلى المنطق، وبرتراندراسل في كتابة المبادئ الرياضية Principia Mathemacitica الذى ظهر في ثلاثة أجزاء من 1910 م إلى 1913 م، وفي هذا الكتاب بلغت كل الأبحاث في السبيل لإقامة المنطق الرياضى منذ " ليبنتز" حتى ذلك التاريخ أوجها وتمام نضجها، وهو أكمل وأنضج وأدق أثر صدر عن حركة المنطق الرياضى حتى اليوم، وقد أشاد البعض بأن مثله بالنسبة إلى هذه الحركة مثل " نقد العقل الخالص " لكانط بالنسبة للفلسفة عموماً[23] .

والواقع أن تطور المنطق الرمزى لا يرجع فقط على جهود وأبحاث المناطقة الذين سبقت الإشارة إليهم، إذا لا يمكن إغفال جهود كثير من المناطقة مثل لويس Lewis وهليرت Hilbert ولوكاشفيتش Luksiewicz وغيرهم، الأمر الذى أدى إلى تطور المنطق الرمزى على الصورة البالغة [24] .

وبعد هذا العرض لمعرفة تطور المنطق الرمزى الحديث، يتضح لنا أن هذا المنطق ما هو إلا مجرد تعديل وإصلاح للمنطق الأرسطى ؛ حيث كتب جون ديوى Jhon Dewey فصلاً كاملاً بعنوان " الإصلاح المطلوب في المنطق "، وذلك في كتابة " المنطق : نظرية البحث "، حيث أشار إلى أن الإصلاح المطلوب في المنطق هو وضع منطق يتمشى مع الاجراءات الحديثة [25]، أو على حد تعبير بعض الباحثين وضع منطق لا أرسطى على غرار الهندسية اللاإقليدية اللانيوتينية ليواجه التفكير العلمى فى تطوره الأخير [26] .

ولما كانت الرياضة لغة العلم، فيجب وضع منطق يتفق مع الرياضة، وهو المنطق الرياضى، هذا المنطق الذى إستطاع العلماء والفلاسفة إنشاؤه على هذه الصورة التى تبدو لنا اليوم ليس منطقاً

جديداً مبتعداً عن المنطق الأرسطى القديم، إنما هو مجرد تجديد وإصلاح له، حيث يرى بعض الباحثين أن أرسطو قد قطع شوطاً محدوداً في إقامة منطق رمزى، إستخدم نوعاً واحداً من الرموز، وهى رموز المتغيرات للحدود، ولم ييستخدم متغيرات ترمز إلى القضايا، إلا من النادر، كما يدرس أرسطو الثوابت والأسوار دراسة جادة، وبالتالى لم يضع لها رموزاً، كما لم يهتم بدراسة القضية الشخصية والقضية الوجودية الاهتمام المرتقب، ولم تكن له مساهمة فعاله في إقامة نظرية العلاقات لاستبداد القضية الحملية به . لكن يمكن القول أن منطق أرسطو ليس إلا جزءاً ضيئلاً من نظرية الأصناف، وكانت نظريته فى القياس أكثر اهتماماً بدراسة قواعد الربط الصحيح بين ثلاثة (حدود) أو إضافة منها بدراسة قواعد الاستنباط بين قضايا نظرية القياس جزء صغير من نظرية الأصناف، بمعنى أن الثانية تحوى الأولى وتزيد عليها . بالرغم من كل هذا فإن لأرسطو الفضل الأول في فتح باب الصورية والرمزية فى المنطق [27] .

وهنا يتضح قول لوكاشفيتش القائل : " لخطئ من يظن أن نظرية القياس الأرسطية قد إنتفت بظهور المنطق الرياضى الحديث، والذين يفرقون بين المنطق الأرسطى وبين المنطق الرياضى، إنما يسيئون فهم العلاقة بينهما، فالمنطق الرياضى ليس جنساً آخر من المنطق يباين المنطق الأرسطى، وإنما هو منطق صورى في ثوب جديد [28] .

ليس ثمة فاصل إذن بين المنطق الأرسطى والمنطق الرمزى، وإنما يمثل كلهما حركة أو نزعة نحو التجديد الفكرى الخالص، نحو بيان الصورة الفكرية عارية من كل مادة وخالية من كل موضوع ذى قوام خارج الذهن، وإذا كانت هذه هى الغاية من المنطق . فلا مناص إذن من

أن يرتمى فى أحضان العلم الذى يمثل هذا الاتجاه نحو التجريد المطلق إلى أعلى درجة، ألا وهو العلم الرياضى، فعلى المنطق إذن أن يستعير من الرياضيات مناهجها وأساليب العمل فيها، وأن يطبقها على موضوعه الخاص، إن كان له حقاً موضوع خاص، حتى يستطيع أن يحقق الغاية التى يأمل بلوغها، فكان المنطق إذن تابعاً للرياضيات من حيث طبيعة عملياتها ومناهجها من الناحية الفكرية، وهكذا شعر المنطق بأنه في مرتبة أعلى من الرياضيات أو على الأقل، بأن الرياضة والمنطق يسيران ويرتبطان فيما بينهما وبين بعض أشد الارتباط، فكان ثمة حركة متبادلة بين المنطق وبين الرياضة : فالمنطق من جانبه يحاول أن " يمنطق الرياضة " والرياضة من جانبها تحاول أن تروض المنطق [29] .

ولكن كل هذا يجب ألا ينسينا أيضاً ما هنالك من فارق كبير بين المنطق الأرسطى وبين المنطق الرمزى .

ويمكن توضيح ذلك في المقارنة التالية :

1- المنطق الرمزى الصورى صورية كاملة أو هو على الأقل أكثر تجديداً وصوريه من المنطق القديم الذي يجمع بين الصورية والمادية، وإن يغلب عليه الطابع الصورى . وتتبدى هذه الصورية الكاملة فى المنطق الرمزى في أنه لا يبحث في العلاقات الواقعية بين الأشياء، إنما يبحث في العلاقات الت يمكن أن تقوم بين القضايا، ولذا يجب فهو يحتوى على تقسيمات ذات مستوى لم تكن تبلغه بإتباع المنطق الأرسطى، بمعنى أنه لا يهتم بالمطابقة بين القضايا وبين الواقع الخارجى . بل يميل أصحابه إلى أن تكون قضاياه والعلاقات بينها مما يختلف عن الواقع الخارجى .

2- إن وسيلة التعبير في المنطق الأرسطى – وهى ألفاظ اللغة – أقل دقة وأدعى إلى الوقوع في الخطأ ، منها في المنطق الرمزى الحديث الذى يستخدم بدلاً من الألفاظ الرموز المختلفة .

3- إن منهج الاستدلال في المنطق الأرسطى أقل دقة منه في المنطق الرمزى الحديث ، لأنه كان مقصوراً على نوع واحد من الاستدلال هو الاستدلال القياسى.

4- إن المنطق الأرسطى كاد أن يقتصر فى تناوله للعلاقات على علاقة التضمن وحدها ، الأمر إلى جعل قضاياه قضايا حملية تتكون كل منها من موضوع ومحمول مرتبطين بعلاقة التضمن أو الاشتمال . أما المنطق الرمزى فقد كشف عن مجموعة كبيرة من العلاقات وحللها ووضع لها رموزاً محددة وحساباً تحليلياً دقيقاً.

5- المنطق الأرسطى لم يكن يفرق بين القضية وبين دالة القضية . أما المنطق الرمزى الحديث فيفرق بينهما ، ويجعل أغلب إهتمامه منصرفاً إلى دالات القضايا طالما أنه يستخدم رموزاً ومتغيرات .

6- المنطق الرمزى الحديث أكثر خصوبة فى نتائج الاستدلال، وذلك لاستخدامه كم المحمول وحسابه، مما يوسع من قاعدة الاستدلال وكذا تحليل العلاقات، ما يوسع مجال الاستدلال ونطاقه (30)، وفى هذا تقول "سوزان إستبنج " Stebbing إن أنصار المنطق الرياضى يأخذون على المنطق الأرسطى عدة أشياء فهم يأخذون عليه :

أولاً : أنه مقصور على نوع واحد من أنواع الاستدلال وهو القياس.

ثانياً : أنه أخفق في وضع رموز موافقة للعلاقات المنطقية .

ثالثاً : أنه أخطأ في تحليل هذه العلاقات [31] .

ومن ثم يتضح أن المنطق الرمزى إكتشف أنواعاً من الاستدلال غير القياس لها أهمية كبرى في التفكير، ففتحت أمامه ميداناً واسعاً للبحث . كما إستطاع أن يكتشف ويحلل مجموعة كبرى من القضايا والإضافات، يمكن أن يعبر عنها بواسطة الرموز، فإلى جانب إضافة التضمن التى قال بها وحدها المنطق الأرسطى، قال المنطق الرمزى بإضافات أخرى يعبر عنها في اللغة بالأسماء الموصولة وحروف الجر وحروف العطف [32] .

7- المنطق الأرسطى منطق تداخل بين أصناف، فمبادؤه الثلاثة المشهورة : مبدأ الذاتية، والتناقض، والثالث المرفوع لا تفيد إلى فى تصنيف الحدود مأخوذاً كل منها على حدة، أى بحسبانها منفصلة يندرج الواحد منها تحت الآخر ويوضع الواحد منها بالتبادل مكان الآخر، أما المنطق الرمزى فعليه أن يكمل هذا المنطق بمنطق قضايا فينتظر في القضايا من حيث أنها في الواقع الوحدات الأولى الأصلية كما ينظر المنطق الأرسطى في الحدود، أى ينظر في كيفية التداخل بينها، وتقسيمها وتضمن الواحد منها الآخر كى يمكن الاستدلال .

8- إذا كان المنطق الأرسطى قد سمح بتضمن الكليات للجزئيات المتحدة معها في الكيف، إلا أن المنطق الرمزى الحديث، يرفض الانتقال من مقدمة أو مقدمات كلية إلى نتيجة جزئية، وذلك لأن الكلية مجرد فرض، لا يتضمن ذلك الوجود الذى تشير إليه القضية الجزئية، كما أن القضايا الكلية لكونها فروضا تكون صادقة دائما سواء وجد موضوعها أو لم يوجد، في حين أن القضايا الجزئية قد تصدق وقد تكذب . وبذلك لا يضمن صدق

الكليات صدق الجزئيات المتداخلة معها . كما أن إفتراض الدلالة الوجودية يضيف مقدمة أخرى مضمرة إذا صرح بها تحول الاستدلال المباشر إلى غير المباشر، وصار للقياس أكثر من مقدمتين أو صار يتكون من أكثر من ثلاث قضايا [33] .

9- إذا كان المنطق الأرسطى يخلو من إقامة منطق للعلاقات فإن المنطق الرمزى الحديث حاول إقامة منطق للعلاقات، وتمثل هذا لدى لامبرت Lamabert (1728 – 1777) ودى مورجان De Morgen (1806 – 1887) وساندرز تشالرز بيرس S.peirce [34] .

10- إذا كان المنطق الأرسطى قد رمز للمتغيرات فإنه لم يرمز للثوابت، أما المنطق الحديث فقد إهتم بذلك .

11- إذا كان المنطق الأرسطى لم يحقق الشروط التى تجعل القياس نسقاً فرضياً استنباطياً، يبدأ من تعريفات وبديهيات أو مسلمات، يبرهن بها على قضاياه، وذلك على الرغم مما قام به من عمليات للرد للأضرب الناقصة إلى الأضرب الكاملة [35] .

تلك هى أوجه الاختلاف بين المنطق الأرسطى والمنطق الرمزى الحديث، ولكن هذه الاختلافات كانت نوع من إصلاح للمنطق الأرسطى القديم . وقد حاول كثير من المحدثين أن يطبق هذه الفكرة، فنجد مثلاً سوزان أستتيج، ، حيث قامت بعمل مؤلف أسمته " مقدمة حديثه في المنطق " . وفقت فيه بين المنطق الصورى الأرسطى والمنطق الرمزى الحديث . ورأت أن المنطق الرزى الحديث ما هو إلا تعديل أو إصلاح للمنطق الصورى القديم . كما ذهبت فيما يتعلق بنقطتى قيد البحث إلى أن المنطق علم قوانين الفكر الضرورية [36] .

هوامش الفصل الرابع

1- W.Kneale & M.Kneale : The development of logic. Oxford at the Clarendon press . England 1966, P297 .

2- Robert Adamson, L.L.D : A short history of logic, London, 1911, P168 – 16 .

3- روبيربلانشى : المنطق وتاريخه منذ أرسطو حتى راسل، ترجمة د / خليل أحمد خليل، الجزائر، دار المطبوعات الجامعية، الطبعة الأولى، 1980 م، ص 235 .

4- د / محمد السرياقوصى : التعريف بالمنطق الرياضى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1978، ص 120 .

5- د / قيس هادى أحمد : نظرية العلم عند فرنسيس بيكن، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، 1989، ص 156 – 157 .

6- د / محمود فهمى زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، بدون تاريخ، ص 62 – 63 .

7- د/ عثمان أمين : ديكارت، دار الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968 م، ص12 .

8- نفس المرجع، ص 12 – 13 .

9- برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، ترجمة د / زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957، ص 322 .

10- R.Carnap: The old and The New logic, In logical positivism ed By Ayar, Ayar, A.J. U.S.A 1963, P137 .

11- A, Tarski : Introduction to logic and the Methodology of Deduction sciences, Preface, New York, 1959, P3 – 6.

12- د / محمد السرياقوصى : النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، بحث منشور ضمن كتابه مقالات وبحوث في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988 م، ص 36 .

13- د / قيس هادى أحمد : نظرية العلم عند بيكن، ص 240 .

14- المرجع السابق، ص 240 – 241 .

15- د / ماهر عبد القادر : فلسفة العلوم الطبيعية " المنطق الاستقرائى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1979، ص90 – 100 .

16- د / محمد ثابت الفندى : أصول المنطق الرياضى وفلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، 1987، ص 32 .

17- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 32 .

18- د / عزمى اسلام : بدايات المنطق الحديث عند لينيتز، بحث منشور بحوليات كلية الآداب، جامعة عين شمس، ج15، 1975م، ص 199 .

19- د / عزمى اسلام : أسس المنطق الرمزى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970 م، ص22 .

20- د / محمد السرياقوصى : التعريف بالمنطق الصورى، ص 38 .

21- روبير بلانشى : المنطق وتاريخه، ص 376 – 377 .

22- برتراند رسل : مقدمة في الفلسفة الرياضية، ترجمة د / محمد مرسى أحمد، مؤسسة سجل العرب ،القاهرة، 1980، ص 208.

23- د / عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى، ص 262 .

24- د / ماهر عبد القادر : المنطق الرياضى (التطور المعاصر)، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980، ص 21 .

25- جون ديوى : المنطق : نظرية البحث، ترجمة د / زكى نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص 168 .

26- د / زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية، ص 26 .

27- د / محمود فهمى زيدان : المنطق الرمزى : نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 1979، ص37 – 38 .

28- يان لوكاشفيتش : نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصورى الحديث، ترجمة، د / عبد الحميد صبره، منشأة المعارف، الاسكندرية 1961، المقدمة، ص 7 .

29- د / عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى، ص 252 .

30- د / عزمى اسلام : أسس المنطق الرمزى، ص 20 – 21 .

31-The new Encyclopedia Britannic, rticle, 5 stebbing, 14, eme, ed, William Binton, publisher, 1943 – 1973, London, P331 .

32- د/عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى، ص252 – 253 .

33- د / محمد السرياقوسى : النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ص 54 – 56 .

34- المرجع السابق، ص 70 – 71 .

35- د / محمد السرياقوصى : المنهج الرياضى بين المنطق والدسى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982، ص ص 70 - 71

36- S.Stebbing : A modern introduction to logic, P2.



وهذا الفصل يشتمل علي العناصر التالية:

✷ **أولاً : تعريف المنطق وربطه بالمعرفة**

1- برنارد بوزانكيت:

2- الوضعية المناطقة:

3- الواقعية الجديدة:

✷ **ثانياً : أبعاد الحكمة البحثية والذوقية لدى مفكرى العصر الحديث**

1- باسكال Bascal (1623 – 1662)

2- أسبينوزا Spinoza (1632 – 1677)

3- ليبنتز Libintiz (1646 – 1716)

4- تيلش Tillch (1886 – 1965) .

✷ **ثالثاً : خصائص المنطق الحديث**

✷ **رابعاً : أقسام المنطق عند المحدثين :**

1- بورانكيت Bosonquet

2- برادلى Bradly

3- جوبلو Goblot

تمهيد:

لقد بينا في الفصل الثانى من موضوع البحث : المنطق وعلاقته بنظرية المعرفة الصوفية عند السُّهْرُوَرْدِىّ " ، حيث أتضح أن المنطق عند السهروردى يعنى سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأضبط وأنظم وأقل إتعاباً في التحصيل " ؛ كما يعنى أيضاً " الآله الواقية للفكر مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد " .

ويرجع السُّهْرُوَرْدِىّ مصدر هذا التعريف إلى الذوق مصداقاً لقوله : " ولم يحصل لى أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر مثلا ما كان يشككنى فيه مشكك " وهذا التعريف للمنطق عند السُّهْرُوَرْدِىّ يتفق مع مذهبه العام الذى يؤمن به ويعتقده .

والموضوعية العلمية تجعلنا نحاول أن نثبت أن هذه المحاولة جديدة من نوعها فى المنطق العربى، ويمكن تلمسها في المنطق الأوروبي الحديث، **وذلك علي النحو التالي:-**

أولاً : تعريف المنطق وربطه بالمعرفة

ليست المشكلة المنطقية بحثاً نظرياً مجرداً، وإنما هي إشكالية الواقع في ذاته، من حيث هي إمكان إدراكه علي ما هو عليه، ووسائل هذا الإدراك . وذلك مرتبط بمعني الوجود ذاته، إذ إن تحديد هذا المعني سيصوغ الآلية التي يمكن من خلالها التعامل معه، فمسألة الوجود هي المحور الذي تدور حوله نظرية المعرفة، من حيث طبيعة المعرفة البشرية وآلياتها ومداها، فهي تتعلق بمسألة الحقيقة وقدرة العقل علي الوصول إلي اليقين . فهل مجال العقل ينحصر في إطار الوجود الطبيعي أو يتجاوز ذلك إلي ما بعد الطبيعة ؟ أو ليس للعقل قدرة علي الوصول إلي اليقين ويجب تعليق الحكم ! وإذا كان المنطق بالمعني

العام يشير إلي العمليات العقلية الهادفة إلي معرفة الحقيقة أو الشروط التي ننتقل بها من حقيقة ثابتة لدينا إلي حقيقة أخري، أو الانتقال من المعلوم إلي المجهول، أو رد ما هو مشكوك فيه إلي ما يعد يقيناً، فإن الخلاف سيتركز في تحديد نقطة البداية، أي ما الذي يعد يقيناً [1] ؟.

هنا نجد أن الأمر لم يعد يستند إلي رؤية منطقية نسقية موضوعية، وإنما إلي رؤية فكرية وفلسفية يتحدد من خلالها مفهوم العقل ودوره في المعرفة، وذلك ما تجلي واضحاً من خلال النظريات المنطقية التي طُرحت والتي تعكس بوضوح رؤي فلسفية وميتافيزيقية . فمن خلال نقدها لطبيعة أو قيمة نوع ما من المعرفة، فإنها لا تفعل ذلك إلا لتعارضها مع معرفة أخري تعد معرفة يقينية بذاتها، فهي نقد لنوع محدد من المعرفة لا نقداً للمعرفة علي العموم . فالجانب المنطقي لدي أي مفكر، أو فيلسوف هو جزء من نسق فكري عام يتسم بالشمول والاتساق، ونظرية المنطق بارتباطها الوثيق مع نظرية المعرفة، تسعي لبيان قدرة العقل علي إدراك الواقع ومعرفته، ووسائل هذه المعرفة وحدودها، ليتم بعد ذلك صياغة هذه الوسائل علي هيئة نسق مترابط من الآراء المنطقية يطرح تصوراً عاماً عن المعرفة من حيث طبيعتها وأصلها وقيمتها ووسائلها وحدودها[2]. وهذا ما شكل محور هذا البحث من خلال تتبع النزعة الصوفية في المنطق عند السهروردي في ضوء المنطق الحديث، **وأجد لزاما علي أن أقدم نماذج من المناطقة المحدثين لتتبع تلك النزعة لديهم علي سبيل المثال لا الحصر علي النحو التالي :-**

1- برنارد بوزانكت:

نجد دعاة المثالية الذاتية وعلى رأسهم " برنارد بوزانكيت B.Bosanquet

يعدون المنطق : " علم صورى وأن العلوم كلها صورية (3) ؛ وهذا التعريف يحاول دعاة المثالية الذاتية دمجه داخل نظريتهم في المعرفة، حيث يقول بوزانكيت : " أن طالب المنطق الذى لا يعرف المثالية الذاتية Subjective idealism لا يمكن أن يتبين مشكلة المنطق الحقيقة بغير إستيعاب المثالية الذاتية [4] .

فدعاة المثالية يرون أنه إذا كان المنطق علم صورى ؛ بمعنى أنه يعالج صورة المعرفة لا محتواها أو مادتها ، وصورة أى موضوع هى ما يبدو عليه هذا الموضوع، وما يمكن للعقل أن أن يحتويه، بينما يبقى الموضوع كحقيقة فيزيقية كما هو [5] .

2- الوضعية المناطقة:

كما نجد دعاة الوضعية المنطقية يعرفون بأنه " علم يبحث في صورة الفكر " [6]؛ هذا التعريف للمنطق حاول دعاة الوضعية المنطقية فهمه داخل نظريتهم في المعرفة التى تقول إن صور الفكر انطباعات تقع على الحواس فكل فكرة أو تصور يصدر عن الحواس، وليست الأفكار التى تعتبرها أولية إلا أفكاراً مركبة من تلك الأفكار الحسية . وهذه المعرفة يمكن تحليلها من وجهة نظر " راسل " و"وفيتجنشتين " بصفة خاصة إلى ذرات أولية والذرة الواردة عنها هى قضية أولية يكون موضوعها فرداً واحداً أو جماعة من أفراد [7] .

إن أبرز ما يطرحه دعاة الوضعية المنطقية، هو تأكيد أن معرفتنا عن العالم تأتي عن طريق (التجربة) وحدها ، وأن الفلسفة تقوم بالتحليل المنطقي، شأنها شأن بقية العلوم، معتمدين في ذلك على المنطق الرياضي المعاصر آنذاك، (نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين)، فقد ظهر في تلك الفترة ما سمي (بالمنطق الرياضي أو

الرمزي، يقول برتراند راسل :" بإمكان إرجاع جميع المفاهيم الرياضية إلى علاقات تقوم بين الأعداد الطبيعية، وأن هذه العلاقات ذات طبيعة منطقية بحتة. ونتيجة لذلك افترض راسل أنه يمكن استنباط الرياضيات كلها من المنطق. أمام هذه التصورات، (فعالية المنهج التحليلي المنطقي)، راح رسل بعيداً ليقول أيضاً بإمكان حل المسائل الفلسفية، وأن المنطق هو لب الفلسفة. بينما أعلن تلميذه فيتجنشتين أن الفلسفة ليست نظرية، وإنما هي فعالية، وهذه الفعالية تكمن في نقد اللغة، أي التحليل المنطقي لها. فالفلسفة التقليدية برأيه تقود إلى الاستعمال غير الصحيح للغة، لذلك قال بضرورة وضع لغة كاملة تنص عباراتها إما على أحكام بخصوص الوقائع، (العلوم التجريبية)، أو على تحصيل حاصل كما في الرياضيات والمنطق [8].

إن ما يجمع أصحاب التيار الوضعي، هو :

1- إيمانهم بأن مهمة الفلسفة هي تحليل لما يقوله العلماء، لا التفكير التأملي الذي ينتهي بالفيلسوف إلى نتائج يصف بها الكون ونتائجه .

2- ضرورة حذف الميتافيزيقيا من مجال الكلام المشروع، لأن تحليل عباراتها الرئيسية تحليلاً منطقياً بيّن أن عبارات مثل (الضرورة - الجوهر - الضمير ..إلخ) لا معنى لها، وبالتالي لا يمكن وصفها بالصواب.

3- ضرورة الاتفاق على أن العلاقة بين السبب والمسبب هي علاقة ارتباط في التجربة، لا علاقة ضرورة عقلية.

4- ضرورة اعتبار القضايا الرياضية وقضايا المنطق الصوري، تحصيل حاصل لا تضيف إلى العلم الخارجي علماً جديداً. فالقضية الرياضية مثل: 2+2=4، ما هي إلا تكرار لحقيقة واحدة، أو لرمزين مختلفين.

5- كل شيء لا يخضع للتجربة والتحليل غير مفكر به.

6- ضرورة تأكيد أن وظيفة الفلسفة وعملها هو تحليل المعرفة، وبخاصة المتعلقة بالعلم، وأن المنهج المتبع هو تحليل لغة العلم.

3- الواقعية الجديدة:

كما نجد أيضاً أنصار الواقعية الجديدة يعدون المنطق علم البرهان "، بمعنى أنه جزء من نظرية المعرفة بالمعنى الفلسفى، ومعنى ذلك أن المنطق ليس علماً مستقلاً، بل هو جزء من مباحث الفلسفة وهو نظرية المعرفة "؛ وهذه النظرية تقول بوجود عالم خارجى مستقل عن أى عقل يدركه وعن جميع أفكار أو أحوال ذلك العقل، وليست الأمور المدركة في التجربة سوى رموز في العقل، ولكنها رموز تدل على حقائق خارجية واقعية [9] .

وكما تختلف النظرية المنطقية بإختلاف الأساس الذى يذهب إليه الفيلسوف في نظريته فى المعرفة، فكذلك تختلف النظرية المنطقية بإختلاف الأساس الذى يبتنى عليه العلم في العصر المعين، فكلما غير العلم عن أساسه تغيرت معه نظرية المنطق، وذلك لأن المنطق إن هو إلا تحليل لمفاهيم العلم وطرائقه، تحليلاً يبرز صورها : فقد كان العلم عند اليونان قائماً على فلسفة بعينها هى الوجود، وجاء المنطق الأرسطى صورة أمنية تبعاً لذلك، وكما تختلف النظرية المنطقية بإختلاف

الأساس الذى يبنى عليه العلم في عصر معين، كذلك تختلف باختلاف المذهب الفلسفى الذى يذهب إليه صاحب تلك النظرية، فقد يعيش في العصر العلمى الواحد أكثر من فيلسوف ينتمون إلى أكثر من مذهب فلسفى واحد . من ثم تراهم يختلفون في تحليل الأساس العلمى الذى يجعلونه هدفهم ومدار بحثهم، ففى عصرنا هذا مثاليون وواقعيون وبراجماتيون ومنطقيون ووضعيون، ولكل من هؤلاء وجهة للنظر تنعكس على النظرية المنطقية عندهم [10] .

ومن ثم فقد أول كثير من المناطقة المحدثين وضع تعريفات خاصة من هذا القبيل للمنطق القديم، وهى تثبت فيه اعتبارات ميتافيزيقية ونفسانية وبيولوجية ولغوية .

ولكن الأكثر دلالة هو محاولة بعض المناطقة المحدثين ربط المنطق بالرياضة، ومحاولة تعريفه على هذا النحو .

ومن هذه التعريفات تعريف " جيوسيب بيانو" Peano للمنطق الرياضى بأنه المنطق " الذى يدرس خصائص الاجراءات والعلاقات الخاصة بالمنطق، وأن موضوعه هو صياغة أبسط نسق من المفاهيم المنطقية صياغة تجعل منه شيئاً ضرورياً وكافياً لتمثيل الحقائق الرياضية وبراهينها تمثيلاً رمزياً [11] .

ويعبر كل من هلبرت Hilbert وأكريمان Ackerman عن المعنى نفسه بطريقة مختلفة إلى حد ما بقولهما : " أن المنطق الرياضى – وليسمى كذلك المنطق الرمزى – امتدادا للمناهج الصورية الخاصة بالرياضيات إلى مجال المنطق [12] .

كما يعرف رسل Russell المنطق الرمزى الحديث بأنه " العلم الذى يبحث فى القواعد العامة التى تجرى الاستدلال عليها [13] .

وهنا يتضح أن هذه التعريفات للمنطق تنبع من وجهات نظر خاصة ، والسهروردى قد قام بهذه المحاولة حين عرف المنطق تعريفاً خاصاً يتفق مع مذهب العام القائم على الإشراق، وهو بهذا يعتبر إلى حد ما سابقا للمناطقة المحدثين، **حيث يحظى المنطق الأوربى الحديث بمناطقة حاولوا وضع تعريفات خاصة للمنطق ومن هذه التعاريف على سبيل المثال :**

أ - تعريف جيفونز Jevons الذى يرى أن المنطق هو علم قوانين الفكر Low of Thought [14] . هذا التعريف للمنطق ينطوى على بعد ميتافيزيقى لأنه يحاول أن يجعل من المنطق قوانين عامة تخضع لها كل الكائنات .

ب- أما كينز Keynes فيعرف المنطق بأنه العلم الذى يبحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح وموضوعة البحث في خواص الأحكام، لا بوصفها ظواهر نفسية، بل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا ، ويعنى على الأخص بتحديد الشروط التى بها تبرز إنتقالنا من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها [15].

هذا التعريف للمنطق ينطوى على بعد مثالى يختص أساسياً بما ينبغى أن نفكر فيه، ولا يبحث فيما يكون عليه تفكيرنا إلا عن طريق مباشر، كوسيلة فحسب . ومن ثم ينبغى أن يوصف بأنه علم معيارى أو منظم، وهو يشترك مع علم الأخلاق، وعلم الجمال في هذه الناحية ، فإذا كان المنطق يبحث في القواعد العامة للسلوك الصحيح، فالجمال يبحث في القواعد العامة للذوق الصحيح .

ثانياً : أبعاد الحكمة البحثية والذوقية لدى مفكرى العصر الحديث

إذا كان برتراندراسل قد أشار في كتابه المنطق والتصوف بأن أعظم الرجال في تاريخ الفكر الإنسانى هم الذين قد جمعوا بين عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفى، فقد تلمس الباحث هذه المحاولة لدى السهروردى على أنه فيلسوف اسلامى قام بهذه المحاولة على الوجه الأكمل (16) .

ويرى الباجث بأن هناك من مفكرى العصر الحديث في أوربا استطاعوا أن يجمعوا فى فلسفتهم بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، وإن كانوا عبروا عنها في صور مختلفة تتفق مع فلسفتهم الخاصة فنجد مثلاً :

1- باسكال Bascal (1623 – 1662)

جمع باسكال بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، وذلك في بيان حديثه عن نوعين من العقل العلمى Scientific reason والعقل الشعورى Reason of the heart، الأول مصدره البرهان، والثانى مصدره القلب، ولقد عرف باسكال أهمية العقلين للمعرفة، فالمعرفة المنطقية المبنية على الإثبات والبرهان المنطقى هى المعرفة العلمية لها قيمتها عند باسكال، ولكن لا يعتقد أن معرفة الأشياء جميعاً تأتى عن طريق البرهان، لقد بحث باسكال عن أبعاد أخرى للمعرفة ووجدها في القلب، لأن العقل العلمى بطئ في عمله وأحياناً كثيرة تنقض الأدلة البرهانية والمنطقية، بينما العقل الشعورى معرفته مباشرة، كما أنه يشعر بوجود الله . لقد اكتشف باسكال العقل العلمى، وأراد أن يذهب إلى أبعد من إيضاحاته، والأمثلة الهامة فى حياتنا في نظره لا تجاب بالفروضات العلمية (17) .

2-أسبينوزا Spinoza (1632 – 1677)

كما يمكن تلمس أبعاد للحكمة البحثية والحكمة الذوقية عند أسبينوزا، وذلك في محاولته التوفيق بين النزعة العقلية الخالصة، التى تتمثل في منهجه الهندسى وفى ميتافيزيقيا الجوهر الواحد، وتعريفه لهذا الجوهر وصفاته وأحواله، وبين النزعة الصوفية التى تتمثل في الأخلاق القائمة على محبة الإنسان لله حباً يصل إلى درجة القداسة والعبادة [18].

وقد تمخض عن ذلك قوله بنظرية وحدة الوجود التي نادي بها من قبل " ابن عربي"، والذي يري أن الوجود واحد في ذاته وحقيقة أمره، أي متواصل ومتلاحم – وإنْ هو تكثَّر في أجزائه وأسمائه وما فيه من الصفات والمحمولات. وفضلاً عن ذلك، فإن الوجود، عند مستوى اللبِّ أو الماهية، هو الحق إيَّاه وليس سواه؛ ولكنه يصير الخلق عندما يُنظَر إليه في "أعيانه" وممكناته المضمرة، أي في جزئياته وصوره الكثيرة التي لا تُحصى. وهذا يعني أن الشيخ قد استعار فكرة "الصورة "و"الهيولى" من أرسطو، فحذف الهيولى، وأحلَّ محلَّها مقولة الحق الذي هو الاسم الآخر للماهوي أو الكلِّي؛ بل قُلْ إنه الشارط اللامشروط. فأصبح كلُّ شئ يتركَّب من الصورة التي تخصه وحده، والتي يستتب الحق فيها استتبابًا شاملاً . يقول الشيخ في فصوص الحكم :فإن للحقِّ في كلِّ خلق ظهورًا .فهو الظاهر في كلِّ مفهوم، وهو الباطن عن كلِّ فهم، إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته [19].

ويعلق أستاذنا الدكتور المرحوم إبراهيم مدكور علي ذلك قائلاً :"ونستطيع أن نقرر أن ابن عربي واسبينوزا كانا مؤمنين إيماناً عميقاً، وإن اتهما بالإلحاد كانا مؤمنين إيماناً عميقاً يملأ قلبيهما،

فكانا يريان الله في كل شئ، ولا يكادان يريان شيئاً سواه – كانا يعتدان بأخوة الحب والإيمان، فلا يفرقان بين موسوي ومسيحي، ولا بين مسلم وغير مسلم .

ويستطرد قائلاً :" ولا نزاع في أن فكره وحدة الوجود في أساسها وليدة فرط إيمان، تدفع اليها عاطفه قويه وشعور فياض، وهي لهذا تلائم الصوفيه والروحانين . ترد كل شئ إليه الله، ولا تدع لغيره مكانا في العالم . ولكنها لا تسلم من نقد واعتراض، فهي تكاد تلغي الكون، ولا تفسر التغير، ولا تحل مشكله الواحد والمتعدد – وصعابها الدينيه لا تقل عن صعابها الفلسفيه، فهي تقول بإله مطلق مجرد لا نهائي، في غني عن البرهنه عليه وإثبات وجوده، ولكن أين الإنسان، وأين مسؤلياته وواجباته؟ إن في القول بوحده الوجود ما يقضي علي الأخلاق والتكاليف [20].

3- ليبنتز Libintiz (1646 – 1716)

كما يمكن تلمس أبعاد للحكمة البحثية والحكمة الذوقية عند ليبنتز، وذلك في محاولته الجمع بين الآليه الحسية الذرية عند ديموقريطس وأبيقور، والاتجاه الروحى عند أفلاطون، بل وربما الاتجاه العقلى عند ديكارت [21] . وقد تمخض عن ذلك قوله بنظرية الكمال الإلهي التي نادي بها من قبل " ابن عربي"، والذي يري أن الوحدة فى الوجود بين الموجد و الموجود (الله والعالم)، فالوجود كله حقيقة واحدة و إدراك ذلك لا يكون بالعقل لقصوره و لا للحواس لعجزها و إنما بالذوق الصوفى – ولقد ذهب إلى أنه قد تكشف له من أسرار الوجود ما تقطع دونه الرقاب . و لآرائه الصادمة للفكر الإسلامى فى ذلك الحين فقد أتُهم الرجل فى دينه ورماه الشيوخ بالكفر والزندقة [22].

ذهب ابن عربي إلي أن العالم الذى نعيش فيه هو أفضل عالم ممكن وإذا خيل لأحد أن بالعالم نقصاً أو إعوجاجاً فإنه لا يعرف سر الخلق و الحكمة الإلهية، فهذا الاعوجاج هو من كمال الخلق، كما أن اعوجاج القوس هو عين استقامته فإذا أردت أن تقيمه على الاستقامة كسر، و العلماء وحدهم هم من يدركون الكمال فى خلق الله (23).

- " النقص فى العالم من كمال وجوده " و إن شئت قلت من كمال العالم، إذ لو نقص النقص من العالم لكان (هذا العالم) ناقصا، والكمال المطلق لله وحده (24).

- العالم غاية فى الكمال لأنه من صنع الله الذى له الكمال وحده، و لا يصدر من الكمال شئ إلا كان على درجة محددة من الكمال تليق به إذ لابد أن تبدو صفة الصانع فى صنعته (25).

- الكمال ذاتى فى الأشياء و النقص عرضى (26).

- العالم جميل و هو جدير بالحب رغم ما قد يوقعنا عليه الحس من بعض ضروب النقص (27).

- ذلك أن العارفين قد تكشف لهم أن هذا العالم بأسره غاية فى الجمال و ليس فيه شئ من القبح، بل قد جمع له الحسن كله والجمال كله، فليس فى الإمكان أبدع و لا أجمل و لا أحسن من هذا العالم ذلك لأن هذا العالم مرآة ينعكس عليها المعانى الإلهية، والله جميل و الجمال محبوب لذاته (28).

- لهذا ينبغى أن نرضى بالواقع فلا نحقر شيئا فيه، فهذا التحقير لا يصدر عن امرئ يتقى الله (29).

ومن يقرأ للفيلسوف الألمانى ليبنتز Leibniz يفاجأ بنظرية تكاد تكون صدى لنظرية الإمام الأكبر ابن عربى ؛ فيرى ليبنتر أنه قد كان فى مقدور الله أن يخلق عددا لا نهاية له من العوالم، فلماذا اختار الله هذا العالم بالذات ليخرجه إلى الوجود ؟ .. لا بد أنه – سبحانه – قد اختار – كما يقول ليبنتز – أكثرها تجانسا و أرقاها فى درجة الكمال، حيث تتحقق من جراء ذلك أكمل الغايات ز و يقول ليبنتز : " السبب فى وجود أفضل عالم ممكن ينحصر فى أن الحكمة الإلهية هى التى تكشف للعلم الإلهى أن رحمة الله هى التى تحدد اختياره لهذا العالم، و أن قدرته هى التى تخلقه (كتاب المونادولوجى لليبنتز) فالحكم الإلهية هى السبب فى خلق أفضل عالم ممكن، وليس فى الإمكان أن يوجد شئ أفضل مما اختاره الله برحمته و خلقه بقدرته وحدد غاياته بحكمته [30].

4- تيلش Tillch (1886 – 1965).

كما يمكن تلمس أبعاد للحكمة البحثية والذوقية لدى الفيلسوف الوجودى تيلش، حيث أن الحقيقة في نظره ثنائية ؛ حيث يرى أن الحقيقة ذذات مستويين، المستوى الأول وهو ما يمكن أن يسمى بالعقل الأنطولوجى Reason Ontological، المستوى الثانى وهو ما يمكن أن يسمى بالعقل الآلى Technical Reason، فالأول ذو عناصر ميتافيزيقية، وهو يعد الممثل الأعلى للحقيقة لا العقل الآلى الذى يحمل خصائص التفكير. ويتميز العقل الأنطولوجى بتفهمه للوجود الحقيقى Actiul Existence، كما أنه فعال في المجال العاطفى. بينما العقل الآلى لا يهتم بالوجود، بل هو نمط من المعرفة التى يمكن الحصول عليها بطريق الملاحظة [31].

ويرى تيلش أن الفلسفة الوضعية خير مثال لهذا التفكير الذى ساد عصرنا وضاعت بسببه كثير من العناصر الإنسانية . ورغم نقد تيلش للعقل الآلى وخصائصه المبنية على الملاحظة والمنطق والموضوعية إلا أنه كما يخبرنا يبقى لا غنى لنا عنه في سعينا نحو الحقيقة المتكاملة الى لا تفهم إلا بوجود نوعى العقل معاً الآلى والأنطولوجى مع الاحتفاظ بالعقل الأنطولوجى بأنه " العقل الأسمى أو الأعلى "[32] .

وهنا يتضح أن السهروردى سبق المفكرين والفلاسفة في العصر الحديث في الجمع بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية .

ثالثاً : خصائص المنطق الحديث

إذا كان من خصائص النظرية المنطقية عند السهروردى، أنها تقوم على النظر والذوق كما وضح آنفا ، فإن من خصائص المنطق الحديث أنه يقسم إلى نوعين من المنطق :

1- منطق مادى وهو الاستقراء .

2- منطق صورى وهو الاستدلال .

وهذا التقسيم إعتاد المناطقة عليه منذ أرسطو ، ولكن وضح أكثر في العصر الحديث ، وإن كانت الناحية الصورية أغلب ظهوراً أو وضوحاً ، وذلك عندما أراد المنطق الصورى الرمزى أن يتحرر من رقبة العلوم الأخرى، إرتد إلى الصورة الأرسطية لهذا السبب ملتمساً صوريته من تاريخه . وكان من الضرورى على الدوام فهم معنى الصورية الأرسطية فهماً وثيقاً قبل الإقبال على دراسة المنطق الرمزى [33] .

ويمكن عقد مقارنة بين خصائص المنطق المادى والمنطق الصورى وذلك على النحو التالى :

أولاً : المنطق المادى، هو المنطق المتعلق بالتجربة الخارجية وهو لذلك يتضمن إخراج واستحداث معرفة جديدة، فمن المستحيل بلوغ أى تقدم من وراء الاستدلال الصورى ؛ أى أن الاستقراء جسر يعبر من الوقائع إلى القوانين وهو عملية تستخدم في اكتشاف وتكوين القضايا العامة . أما الاستدلال فتحليل قائم على أساس تفريغ العبارات من أية إشارات إلى جزئيات من أجل تحويلها إلى قضايا رمزية، لا يهمنا فيها إلا سلامة الانتقال من البداية إلى النتيجة . ولا يهتم هنا إلا التجريد التام للعلاقة بين التصورات والوقائع، ولهذا يؤدى تقسيم المنطق إلى صورى ومادى إلى ظهور شئ جديد نسميه بالتحليل والتركيب . والتحليل دائما صورى، لأنه لا يأتى في النتائج إطلاقاً بأكثر مما في المقدمات، في حين لا بد أن يولد التركيب شيئاً جديداً في نهاية الاستقراء . والاستقراء تركيبى في حين أن الاستدلال تحليلى [34] .

ثانياً : المنطق المادى، يعتمد على استنباط عقلى، ولكنه يلتمس برهانه في الظواهر الجزئية – أى الوقائع الحسية بينما المنطق الصورى يعتمد على الاستنباط في العلوم الرياضية وهو يبدأ من بديهيات – لا جزئيات محسوسة، ويلتمس البرهان عن طريق الاثبات المحض [35]؛ بمعنى أنه يبدأ من مسلمات وهى إما بديهيات أو مصادرات، فأما البديهيات أو الأوليات، فهى قضايا بديهية واضحة بذاتها لا تقبل برهاناً، لأن من يعرف معانى حدودها يسلم بصحتها دون حاجة إلى دليل، وهى تُدرك برؤية مباشرة أى بالحدس، ولا تجئ عن طريق خبرة حسية، ولا عن تفكير استنباطى عقلى، لأنها أولية فطرية لا تستنبط من أخرى سابقة عليها بالبديهات المنطقية التى تقول أن الشئ لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في أناً واحد . أما المصادرات فهى قضايا يفترض

العـالم صـحتها منـذ البدايـة مجـرد أفـتراض، بشـرط ألا يعـود فـيفترض صدق نقيضها، لأن النقيضين لا يصدقان معاً [36] .

ثالثـاً : المنطـق المـادى، يعتمـد علـى قـوانين طبيعيـه احتماليـة ترجيحيـة وليسـت يقينيـة كقـوانين المنطـق والرياضـة البحتـه، وذلـك لأن القوانين الطبيعية تقال تفسيراً لمجموعة من الظواهر المتشـابهة لم يخضـع الكثير منها لما تجريه من ملاحظات وتجارب .

رابعاً : المنطق المادى، إذا كان يعتمد على الاستقراء الذى يرقى إلى المقـدمات الكليـة بمشـاهدة الجزئيـات فهـو بهـذا يضـمن صـحة هـذه المقدمات ولا يفترض صدقها مجرد افتراض . في حين أن المنطـق الصـورى يعتمـد علـى الاسـتنباط الـذى يجعـل المقـدمات أفكـاراً بسـيطة تـدرك بالحــدس وتــؤمن الــذلل مــن معرفتهــا، ومنهــا يتوصــل الباحــث إلى نظرياته[37].

خامساً : المنطق المادى، يبحث في المناهج التى تقدم عليها العلوم المختلفـة كـل علـى حـده، وعلـى هيئـة مجموعـات عامـة، ويضـع القواعـد وفقاً للعلوم الخاصة، فهو نسبى، خاص، مادى، ولكنه يقوم بهذا كلـه واضـعاً نصـب عينيـه القواعـد التـى وضـعها المنطـق الصـورى لأنهـا قواعـد عامة يخضع لها كل تفكير عقلى . أما المنطق الصورى فيعنى البحث في المبادئ العامة للتفكير المجرد، وفى العقل وفـى القواعـد الضـرورية التـى يسـير عليهـا الفكـر في بحثـه في جميـع الموضـوعات بـلا تمييـز ويضـع القواعد ناظراً إلى الشـكل، فحسب بصرف النظـر عـن مضـمون المعرفـة وموضوعاتها، فهى قواعد تتعلق بصورة الأحكام والاستدلالات، وترمـى إلى إتفاق الفكر مع نفسه فحسب [38] .

سادساً : إذا كان المنطق الصورى منطقاً شكلياً يعتمد على الرموز، فذلك لأن هذه الرموز تدعو إلى الدقة في التعبير، تقول سوزان استبنج إن استخدام اللغة العادية أحياناً ما يؤدى إلى الوقوع فى الخطأ، أما إذا استخدمنا رموزاً معينة، فإننا نتحاشى الخلط أو اللبس الذى قد ينشأ عن إستخدام الألفاظ [39] .

وتستطرد استبنج فتقول : ان استخدام الرموز يعنى الاقتصاد في الجهد والفكر، فضلاً عن البساطة والدقة والاتساق والنسقية " [40].

وهنا يتضح الفرق بين المنطق المادى والمنطق الصورى من حيث خصائص كل منهما، إلا أن هذه الخصائص مرتبطة بنظرية المعرفة، فدعاة المنطق يحاولون فهم المنطق داخل نظريتهم فى المعرفة، هذه المعرفة، تعتمد على الاحساس وحده دون العقل، حيث رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة والمبادئ العقلية البديهية، والقواعد الخلقية الأولية التى تجئ اكتساباً، وأنكروا هذا الحدس الذى يدرك الأوليات الرياضية والبديهيات المنطقية، وراموا بأن هناك حدوساً متعددة تختلف باختلاف أصحابها وردوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة – مع خلاف بينهم في تعبيرها .

أما دعاة المنطق الصورى، فقد حاولوا فهم داخل نظريتهم في المعرفة، هذه المعرفة قائمة على أن في العقل أفكاراً ليست آتية من التجربة . وهذه المعرفة العقلية صادقة وتوجب صدقها ضرورة عقلية أن أحكامها وقضاياها صادقة على الدوام صدقاً ضرورياً محتوياً، إذ لا يمكن أن تصدق وتكذب أخرى، كقولك : إذا كانت " أ " أكبر من " ب "، " ب " أكبر من " جـ " كانت " أ " أكبر من " جـ "، وهذا الحكم

صادق دواماً ، وتوجب صدقه ضرورة عقلية لا خبرة حسية ، ومذل هذا يقال في قوانين المنطق وأوليات الرياضة [41] .

رابعاً : أقسام المنطق عند المحدثين :

لقد ذكر الباحث في الفصل الثانى من هذا البحث ، أقسام المنطق عند السهروردى ، حيث اتضح أن السهروردى يجارى عادة المناطقة العرب في تقسيم المنطق ، وبالتالى فهو يسير فى إتجاه مضاد لبعض المناطقة المحدثين الذيني يرون أن اهتمام المنطق ينصب على التفكير ، ولما كانت القضايا هى وحدات التفكير ، فلا بد أن يكون مبحث القضايا هو أول ما يجب دراسته ، بل أن بعض المناطقة المحدثين نادى بحذف مبحث التصورات أو الحدود من مباحث المنطق ، **لأن البحث في القضايا يتضمن البحث في ألفاظها المؤلفة لها ومن هؤلاء على سبيل المثال:**

1- بورانكيت Bosonquet

الذى ذهب في كتابه Essentials of Logic إلى أن المنطق ينقسم إلى قسمين : قسم يبحث في نظرية الأحكام ، وقسم يبحث في نظرية الاستدلال وفى هذا يقول : " أنه لا حقيقة للاسم أو التصور في لغة حية أو تفكير حى إلا عندما يشير إلى مكانه في قضية أو كم " [42] ؛ بمعنى أنه لا يفهم الصور ولا يتحقق تحقيقت منطقيا ، إلا إذا كان موضوعاً أو محمولاً في قضية ، فهو حالة ناقصة من حالات العقل ، ولا يمكن أن نقوم بذاتها ، وإنما يكملها وجودها في قضية أو حكم .

2- برادلى Bradly

يذهب برادلى في كتابه Principle of Logic إلى مهاجمة المنطق الأرسطى والمنطق التجريبى ، وبرادلى يبدأ الكم فى منطقه ، حيث إن الحكم لا التصور هو الوحدة الحقيقة للفكر . الصـزرة

المنطقيـة الأولى، وأن هـذا الحكـم وأنـه متصـل بـالوعى الكامـل، وأننـا حين نحكم إنمـا نقتطـف مـن هـذا الـوعى أو الشـعور المتصل جـزءاً منـه، بينما هذا الجزء لا يمكن فصله على الحقيقة من هذا التيار المتصل[43] .

3- جوبلو Goblot

أما جوبلو فقد أخذ إنكار مبحث التصور على يديه صورة أخرى، حيث عبر عن ذلك بتقسيمه المنطق إلى :

أ - نظرية الحكم، وفيها ندرس الأحكام التى إما أن تقوم مباشرة على التجريد، وهذه تسمى بأحكام التجربة وإما لا تقوم مباشرة مع التجربة، بل تصدر عن غيرها من الأحكام . وهذه تسمى بأحكام البرهان .

ب- نظرية الاستدلال : وفيها ندرس الانتقال من حكم أو أحكام إلى حكم آخر، ويسمى حكماً برهانياً يكون صادقاً إذا كانت المقدمات صادقة [44] .

وإذا كان بعض المناطقة المحدثين قد رأوا أن التقسيم الأرسطى الثلاثى للمنطق لم يعد قائماً الآن، وإنما أصبح المنطق منقسماً إلى قسمين فقط هما : الأحكام أو القضايا

ولعل المشكلة تقسيم المنطق على هذا النحو أو ذاك لم تعد شاغل المفكرين والمناطقة المحدثين اللذين اهتموا بالمنطق الرياضى، فإذا ما تأملنا المذاهب المختلفة التى تعرضت لمثل هذا في المنطق الرياضى، فإننا لن نجد عند أى منهم أى اتجاه لهذا التقسيم .

إن ما اهتم به المنطق الرياضى هو فكرة الاستنباط من المسلمات والتعريفات لكل قضايا المنطق أو محاولة إقامة نسق

اسـتنباطى، بـرهن فيـه علـى كـل القضـايا ابتـداء مـن مجمـوعتين مـن المسلمات والتعريفات .

إن المنطق الرياضى هـذا استبعد تمامـا العمليـات السيـكولوجية مـن مباحثـه، فهـو لم يبحـث فيمـا إذا كـان التصـور يـأتى إلى الـذهن أولا بمفرده أم لا ، كمـا أنـه لم يبحـث في ارتبـاط تصـوراتنا سـواء أردنـا أم لم نـرد بـأحـكامنا ، بحيث تصح هذه الأحكام هى البقيـة المنطقيـة الأوليـة ، أنــه منطــق آلى رمــزى صــرف، واســتنباطى صــرف لا يتصــل بالمعرفــة ولا بـكيف نعرف، وما إذا كانت معارفنا متصلة أو منفصلة [45] .

هوامش الفصل الخامس

1- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن تيمية ،ص .8

2- نفس المرجع، ص 8- .9

3- Bosonquet, B : logic or Morhology of knowledge, Book 1, Ch. 1, Ed. 2 London 1911, P. 21 .

4- ___ : Essentials of Logic, London 1895, P87

5- على عبد المعطى : " بوزا نكيت " قمة المثالية في انجليز " الهيئة العامة للكتاب، الاسكندرية، 1972 م، ص1 .

6- زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، الانجلو المصرية، 1980م، ص20 .

7- نفس المرجع، ص .21

8- برتراندراسل : أصول الرياضيات، الجزء الأول، ترجمة محمد مرسى وأحمد فؤاد الاهوانى، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص89.

9- يحيي هويدى : منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1968، المقدمة ،ص 5 – 8 .

10- جون ديوى : المنطق نظرية البحث، ترجمة زكى نجيب محمود، مقدمة المترجم، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص 11، 12 .

11- carruccio, E : Mathmaticas and Logic, in History contenparary thaught, Faber & Faber, London, 339 .

12- Hi Lbert & A ckerman, W. : principle of mathatical logic, New Yourk, 1950, P 1-2

13- برتراندرسل : أصول الرياضيات ،ج1، ص 41 – 42 .

14- Jevons : Lementary in logic, Macmillan London, 1918, P1 .

15- Keynes : Formal logic, Mocillam, London . 1906, P1 -2 .

16- أنظر الفصل الثانى .

17- د / نوال الصراف الصايغ : المرجع السابق في الفكر الفلسفى " نحو فلسفة توزان بين التفكير الميتافيزيقى والتفكير العلمى، دار الفكر العربى، القاهرة، 1983، ص18 .

18- د / نجاح موسى على أحمد : فكرة الإرادة عند اسبينوزا، بحث ماجستير " غير منشور "، جامعة أسيوط، 1984، ص1.

19- أنظر : محمود محمود غراب : شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ،القاهرة، 1985، ص 415؛ وأنظر أيضاً إبراهيم مدكور : وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، الكتاب الذهبي لابن عربي، القاهرة، 1969، ص ص 379- 280.

20- إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج2، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص 73 - 75.

21- راجع مقدمة على أبو ريان لكتاب على عبد المعطى : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980، ص 1 – 2 .

22- أسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الأسبانية د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965، ص ص 17- .19

23- نفس المرجع، ص 251 وما بعدها.

24- ابن عربي : الفتوحات المكية، القاهرة، 1876، ج1، ص .363

25- ابن عربي : الفتوحات المكية، القاهرة، 1946، نص ادريسي.

26- محمود محمود غراب : شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، ص 455.

27- أسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه ،ص 155 وما بعدها.

29- نفس المرجع، ص 176 وما بعدها.

30- راجع مقدمة على أبو ريان لكتاب على عبد المعطى : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980، ص .3

31- د / نوال الصراف الصايغ : المدخل في الفكر الفلسفى، ص21 .

32- نفس المرجع، ص22 .

33- أليس أمبروز وموريس لازيروفيش : أوليات المنطق الرمزى، ترجمة عبد الفتاح الريدي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1983، ص17 .

34- نفس المرجع ، ، ص18 .

35- توفيق الطويل : أسس الفلسفة، ص 156 .

36- نفس المرجع ، ، ص 146 .

37- نفس المرجع ، ، ص 415 .

38- عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى، ص 140 .

39- S.Stebbing : A modern introduction to logic, P2.

40-Ibid, P.3.

41-Ibid, P.3.

42- Bosonquet : Essentials of logic, P. 87 .

43- Bradly F, H. H. : Principle of logic, part 1, London, 1876, P. 287 – 288 .

44- Goblot : Traite de logique, paris, 1925, P.87 .

45- على عبد المعطى، وماهر عبد القادر : المنطق الصورى، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، 1982، ص 106 – 107، وأنظر أيضاً على عبد المعطى : المنطق الرياضى " أسسه ونظرياته"، دار المعرفة الجامعية "، الاسكندرية، بدون تاريخ طبع، ص 3 – 5 .

الفصل السادس
منطق السُّهْرُوَرْدِيّ ومحاولة قراءة أفكاره في المنطق الحديث

وهذا الفصل يشتمل علي العناصر التالية:

✷ **أولاً : إختصار المنطق الأرسطى ثم محاولته وضع نسق له**

✷ **ثانياً : نقد التعريف الأرسطى ومحاولة وضع تعريف جديد :**

✷ **ثالثاً : إختصار المقولات الأرسطية**

✷ **رابعاً : الاهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحملية :**

✷ **خامساً : رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة :**

1- أما رونفييه :

2- أما دى مورجان De morgan

3- أما برجسون : Bergson

✷ **سابعاً : رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية :**

✷ **ثامناً : التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية :**

1- الطريقة الجبرية :

2- الطريقة الهندسية :

3- الطريقة المنطقية :

✷ **تاسعاً : إنكار الشكل الرابع :**

تمهيد:

ذكرنا من قبل أن النظرية المنطقية تختلف باختلاف الأساس الذى يذهب إليه الفيلسوف في نظريته فى المعرفة، فكذلك تختلف النظرية المنطقية باختلاف الأساس الذى يبتنى عليه العلم في العصر المعين، فكلما غير العلم عن أساسه تغيرت معه نظرية المنطق، وذلك لأن المنطق إن هو إلا تحليل لمفاهيم العلم وطرائفه، تحليلاً يبرز صورها : فقد كان العلم عند اليونان قائما على فلسفة بعينها هى الوجود، وجاء المنطق الأرسطى صورة أمنية تبعاً لذلك، وكما تختلف النظرية المنطقية باختلاف الأساس الذى يبنى عليه العلم في عصر معين، كذلك تختلف باختلاف المذهب الفلسفى الذى يذهب إليه صاحب تلك النظرية، فقد يعيش في العصر العلمى الواحد أكثر من فيلسوف ينتمون إلى أكثر من مذهب فلسفى واحد . من ثم تراهم يختلفون في تحليل الأساس العلمى الذى يجعلونه هدفهم ومدار بحثهم، ففى عصرنا هذا مثاليون وواقعيون وبراجماتيون ومنطقيون ووضعيون، ولكل من هؤلاء وجهة للنظر تنعكس على النظرية المنطقية عندهم.

من هذا المنطلق نحاول في هذا الفصل أن أهم الآراء المنطقية عند السُّهْرُوَرْدِى ونتلمس اوجه التقارب الفكري بينها وبين مناطقة العصر الحديث.

أولاً : إختصار المنطق الأرسطى ثم محاولته وضع نسق له :

بعد أن عرض السُّهْرُوَرْدِىّ للقضايا الأرسطية وتقسيماتها المعهودة في كتب المنطق الأرسطي من حيث الكمية والكيفية والجهة، يعود لينقد هذا التقسيم من حيث الكمية والكيفية والجهة، ويري أنه كثير الفروع والتشعبات، والتي يمكن الاستغناء عن الكثير منها، وذلك ما

سيعمل السُّهْرُوَرْدِيّ علي إيضاحه خلال رد القضايا الجزئية إلي قضايا كلية، ورد القضايا السالبة إلي قضايا موجبة، ورد الجهات من حيث الإمكان والامتناع إلي الضرروي، فلا يبقي لدينا من تقسيمات القضايا الأرسطية وتفريعاتها إلا قضية وحدة، وهي القضية الكلية الكلية الموجبة الضرورية، وهي ما يطلق عليها السُّهْرُوَرْدِيّ اسم "البتاتة" ؛ أي الجازمة والقاطعة [1] ؛ ولم السُّهْرُوَرْدِيّ يعترف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا في بعض نواحى العكس المستوى والتناقش، فغير بهذا كثير من أصول المنطق الأرسطى القديم .

والسُّهْرُوَرْدِيّ هنا يشبه إلى حد كبير المناطقة الرياضيين في أوربا الذين حاولوا اختصار منطق أرسطو، وإن كان هناك خلاف بينه وبينهم فهذا لأن المناطقة الرياضيين رأوا أن المنطق قاصراً على صورة واحدة من صور الاستدلال، فاصطعنوا صوراً أخرى أكثر خصوبة في نتائج الاستدلال تقول على كم المحمول وحسابه، ثم تحليل العلاقات الأمر الذى يوسع مبحث الاستدلال من حيث قواعده ومجاله ونظافة، وأما السُّهْرُوَرْدِيّ فقد رأى ما فى المنطق الأرسطى من تطويل فحاول أن يرد صور أشكال القضايا والقياس إلى صورة واحدة، وهى القضية البتاته [2] .

وفى رد السُّهْرُوَرْدِيّ لمبحث أشكال القضايا والقياس إلى القضية البتاتة، يعنى أن السُّهْرُوَرْدِيّ قد حاول جاهداً وضع نسق للنمطق، وهو بهذا قد سبق المناطقة المحدثين من أمثال "فريجة "و "بيانو " و" راسل" و "هيلبرت" و" فيتجنشين " و "روسير" و "جينتزن" وغيرهم، وهؤلاء وإن اتفقوا مع السُّهْرُوَرْدِيّ في المبدأ ، لكنهم إختلفوا معه في الغاية، حيث أنهم وضعوا أنساق جَد مختلفة عن نسق السُّهْرُوَرْدِيّ .

ثانياً : نقد التعريف الأرسطى ومحاولة وضع تعريف جديد :

كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد رفض المفهوم المشائي للحد ، والمؤلف عن طريق الجنس والفصل المميز لسببين : أولهما أن المميز مجهول مع المُعرف، وإن كان معلوماً عن طريق آخر فلا يصلح للتمييز، لأنه لم يعد خاصاً .وثانيهما أن من تمام شروط الحد عند المشائين إيراد جميع الصفات الذاتية ، وذلك مستحيل عقلاً ، لأن معرفة جميع الذاتيات مرتبط بمعرفة ماهية الشئ ، وماهية الشئ هنا تقتنص عن طريق الذاتيات فنقع في دور لا مخرج منه ، وعلي فرض ذكرنا الذاتيات الخاصة بالشئ كيف لنا أن نعلم أنه ليس هناك ذاتي آخر مجهول بالنسبة لنا . ونجد أن كلا السببين يرتد في النهاية إلي فكرة الدور في الحد الأرسطي، وهذه الفكرة كانت من أكثر ما أستند إليه كل من رام نقد الحد الأرسطي، ونتيجة للأسباب المانعة للتعريف علي طريقة المشائين، إقترح السُّهْرُوَرْدِىّ طريقاً آخر للتعريف هو ما يسميه التعريف بالمفهوم والعناية [3].

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد أنكر التعريف الأرسطى القائم على الجنس والفصل باعتباره قائم على نزعة ميتافيزيقية ، فهو بهذا يكون سبق بعض المناطقة المحدثين في إنكار هذا التعريف، فنجد إيتون Eaton يهاجم نظرية أرسطو في المحمولات التى هى أساس نظريته في التعريف، هذه النظرية إنما فيما يذهب " ايتون " نظرية ميتافيزيقية ووجودية وليست نظرية منطقية ، وإن كانت مقدمة للقياس باعتبارها جزءاً من تحليل القضايا ، فهى تعكس وجهه نظر أرسطو الميتافيزيقية في الأصناف وفى الأجناس والماهيات المحددة ، كما تعكس وجهة نظر الفلسفة العامة في أن المعرفة العلمية تكون تدرجاً من الصور وتعرض

المحمولات الأربع التى تكلم عنها أنماط العلاقات المختلفة التى من الممكن أن تقوم بين الصور المعبرة عنها في القضايا ، فكل محمول يعبر عن نمط من هذه العلاقات بين الكليات وقد ميزت النظرية بين العلاقات الضرورية والعرضية ، وأساس هذا التمييز هو الواقع الانطولوجى [4] .

ومن ثم يتضح موقف " إيتون " من تعريف أرسطو أنه يهاجم نظرية التعريف الأرسطية لأنها مختلطه بمباحث ميتافيزيقية وأنطولوجية . غير أن دعاه الوضعية المنطقية يعترفون بأن هذه النزعة الميتافيزيقية فى التعريف الأرسطى نزعة متسامية ، ولكنها لم تصل إلى الدرجة التى يمكن معها أن تكون نظرية علمية ، بمعنى أن دعاه الوضعية المنطقية يرون أننا لن نصل إلى الحدود الحقيقية إلا نادراً ، لأن معرفة وإثبات الشئ التى تتألف منها ماهيته أمر صعب لأن عملية الحد لا تتيسر لكل إنسان فإن هذا لا يرفع الإشكال من الناحية العملية لأن الأشياء لا تعرف بحقائقها فحسب ، بل تعرف بعلاقاتها بالأشياء ، بمعنى أن الشئ المُعرف ينقسم إلى عنصرين أساسيين وهما : الجنس والفصل ، وإنما الغاية هى تجديد الطريقة التى تستعمل بها كلمة من كلمات اللغة فكأنهم حينئذ لا يبحثون عن جوهر الأشياء ، بل يبحثون عن معنى اللفظ التى اتفق على استعمالها لأداء المعانى [5] .

وهم في هذا الاتجاه يراعون المظهر الخارجى للأشياء وليشتقوا منه الصفات التى يمكن أن تكون من العوامل الأساسية في التعريف بخلاف ما درج عليه المنطق التقليدى الأرسطى في النظر إلى الأشياء نظره جوهرية لا تتغير بتغير الأعراض الخارجية ، ويظهر الفرق واضحاً بين النظرية الوضعية والنظرية الأرسطية في مثال " الماء " إذا تجمد أو تبخر

فالماء والثلج والبخار صور ثلاث لطبيعة واحدة والنظرية الجوهرية لا تختلف فى نظرتها إلى هذه الطبيعة مهما تغيرت عوارضها . ومن ثم يكون التعريف واحداً لها حتى اختلفت صورها [6] .

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ سبق المناطقة المحدثين، وبخاصة دعاة الوضعية المنطقية في عدم الأخذ بالتعريف القائم على الجنس والفصل، وعدم الوصول إلى الماهية ، فقد حاول السُّهْرُوَرْدِىّ أيضاً وضع تعريف جديد مختلف تماماً عن التعريف الأرسطى [7] ، وهذا التعريف يمكن إدراكه: إما عن طريق الإساس والأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك – وإما طريق الكشف والعيان، **وهو أدق الطرق وأوثقها ، وتفسير هذا أن هناك طريقين لإدراك التعريف الصحيح :**

1- طريق المعرفة الحسية .

2- طريق المعرفة الإشراقية [8] .

فالمعرفة الحسية تدرك بالمشاهدة الخارجية، وهى وحدها التى تعطى الخاص، وهى تعطى معرفة جديدة لا يمكن للتعريف الأرسطى أن يصل إليها وهى الضامن لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس صدقها . فالواقع منه المجمهول ومنه المعلوم، والمعرفة الإنسانية جزئية لأنها لا تستطيع إلا أن تحصل على المعلوم دون المجهول، في حين أن المعرفة الإشراقية هى النقطة اليقينية الضرورية لكل معرفة إنسانية، وهى تعطينا معرفة بالواقع، في حين أن التصورات عاجزة تماماً عن الخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، ثم يضع السُّهْرُوَرْدِىّ التعريف الكامل لديه، ويسميه التعريف بالمفهوم بالعناية، ويحدده بأنه التعريف بأمور لا تختص آحادها الشئ ولا بعضها ، بل تخصه للإجتماع [9] .

ومما لا شك فيه أن السُّهْرُوَرْدِىّ إذا كان قد ذكر بأن التعريف يتم بأمور تخصه : إما بتخصيص الآحادا والبعض أو الاجتماع (الكل)، فالتعريف هو إنتقال من العام إلى الخاص ومن الكل إلى الجزئى ومن غير المُشخص إلى المُشخص، في حين أن التعريف الأرسطى إنتقال من عام إلى عام، ولكن بدرجة أقل كما هو واضح في الكليات الخمس، فهى كليات لا تشير إلى تخصص ومن ثم يستحيل التعريف الشئ عن طريقها[10] .

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد سبق بعض المناطقة الأوربيين في العصر الحديث في التعريف الصحيح القائم على الكل أو الاجتماع، إلا أنه يختلف عنهم في أن هذا التعريف، والذى أطلق عليه اسم التعريف المفهومى، هذا التعريف ينتفع به في العلوم نفعاً لا يقصر عن التعريف فحسب الماهية والحقيقة [11] .

لأن التعريف المفهومى عند السُّهْرُوَرْدِىّ أصح من التعريف بحسب الحقيقة ولا صعوبة فيه، لأن التعريف بحسب الحقيقة قد ينقدح وجوده في ماهية لا يعلمها صاحب التعريف (الحاد)، كما أنه يجوز الإخلال بذاتى لم يطلع عليه وعلى العموم تكثر في هذا التعريف الأغاليط الحدية [12] .

ويفرق السُّهْرُوَرْدِىّ بين الحد بحسب المفهوم والعناية وبين الرسم، لأن الرسم يحصل باللوازم . بينما الحد المفهومى هو مجموعة المحمولات الذاتية التى نطلق على الشئ بحسب المفهوم، كما يفرق بين التعريف بحسب المفهوم والعناية والتعريف بحسب الاسم بالتعريف بحسب المفهوم والعناية، هو تصور أمور موجودة بالفعل . أما التعريف بحسب الاسم فهو

تصور – مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجود أم لا [13] .

وتفسير هذا أنه لا بد أن يتم التعريف بأمور تختص مجموعها بالشئ دون شئ من أجزاءه . تعرف الخفاض مثلاً أنه طائر ولود ، وكل واحد من هذين الأمرين أعم من الخفاش، ومجموعها يختص به . أو تعرف الإنسان بأنه المنتصب القلامه البادى البشرة، العريض الأظفار . وكل من هذه الصفات وإن جاز وجودها في غير، ولكن الجموع يختص به دون غيره مما نعرفه بين الماهيات، وما به ليتحصل تميزه [14]. وهنا يتضح أن السُّهْرُوَرْدِيّ قد سبق بعض المناطقة المحدثين، وبخاصة جون استيوارت مل G. S. Mill وبرنارد بوزانكيت B. Posanquet :

فإذا كان " جون استيوارت مل " قد رفض التعريف الأرسطى، فإنه يرى أن التعريف الصيح هو تعديد الصفات الخاصة بكل فرد[15]، غير أن مل قد سخر هذا التعريف لأسباب خاصه تخدم النزعة التجريبية التى يؤمن بها ولهذا نجد" مل " يدعو إلى تعريف فردى وإسمى يفسر الاسم، ويعدد صفات الفرد التى تتبين لنا عن طريق الإحساس . فى حين أن التعريف عن السُّهْرُوَرْدِيّ هو الذى يعدد صفات الفرد التى تبين لنا عن طريق الإحساس أو طريق المشاهدة والذوق، فإذا وضح التعريف عن طريق الاحساس لا مانع من الأخذ به، لكن إذا وضح عن طريق المشاهدة والإدراك المباشر كان هذا أفضل .

أما بوزانكيت فقد أشار إلى التعريف الصحيح هو جمع الصفات، بمعنى إحصاء كل الصفات الذاتية، التى إذا أخذت جملة لم توجد إلا في الشئ المُعرف، ولو أنها قد توجد فرادى في أشياء أخرى[16] .

وهكـذا يتضـح أن السُّـهْرُوَرْدِىّ رفـض نظريـة التعريـف كمـا وضعها أرسطو ﴾ الأورجانون، وذلك لأنها تستند على الماهيـة وتكوينها ﴾ الجنس والفصل، ويكاد يتفق مع المتكلمين والفقهاء ﴾ هذا . كما يعد سابقاً لبعض المناطقة الأوربيين ﴾ العصر الحديث . والسبب ﴾ هذا يرجع إلى أن نظرية التعريف عند أرسطو ذات طابع ميتافيزيقى . هذا الطابع ترفضه كل الدراسات المنطقية القديمة والحديثة .

كمـا سـبق السُّـهْرُوَرْدِىّ بعـض المناطقـة الغـربيين ﴾ العصـر الحـديث فـى محاولـة وضـع تعريـف بـدليل عـن التعريـف الأرسـطى، وإن اختلـف كـل منهمـا ﴾ أمـر هـذا التعريـف أى أنهـم يتفقـون ﴾ المبـدأ ويختلفون ﴾ الغاية .

ثالثا : إختصار المقولات الأرسطية :

إذا كـان السُّهْرُوَرْدِىّ قد نقد المقولات العشر عند أرسطو، ثم إختصر هذه المقولات ﴾ خمس، وهى الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة، فالسُّهْرُوَرْدِىّ، قد سبق معظم مناطقة العصر الحديث ﴾ نقد المقولات العشره، بإعتبار أن أرسطو لم يكن دقيقاً أو متتبعاً لمنهج معين [17]، بمعنى أدق إذا كـان السُّـهْرُوَرْدِىّ قـد أكـد أن التقصـير ﴾ المقولات كما وضح آنفاً، فذلك لأن هـذه المقولات على حد تعبير عالم المنطق الفرنسي "جوبلو" Goblat إختلف المناطقة فيها إختلافاً شديداً، حيث لم يستقر بعد لقائمة من قوائم هـذه المقولات أى قرار وليس هذا بقريب، فإن العلم الحديث أيضاً غير مستقر . ولكن لا يمنع عدم الاستقرار والغموض ﴾ تقدم العلم بل على العكس هو الدافع له .

ويلاحظ " جوبلو " أن الهندسة إكتملت ﴾ كثير من ميادينها، مع العلم أنه لا يوجد تعريف غير منقوض حتى الآن للخط المستقيم [18] .

ومما لا شك فيه أن محاولة السُّهْرُوَرْدِىّ في رد المقولات العشر إلى خمس، تعد تصنيفاً جديداً لمبحث المقولات سبق به السُّهْرُوَرْدِىّ بعض المناطقة المحدثين الذين حاولوا وضع تقسيمات جديدة للمقولات، وأهمها كانط Kant، فقد أراد كانط أن يتوج المنطق بقائمة للمقولات على غرار ما فعل أرسطو من قبل، غير أن المقولات، وأن كان بعضها مماثلاً لمقولات أخرى عن أرسطو فليس لها دلالة المقولات الأرسطاليسية، بل إن بين الفلسفتين فارقاً أساسياً في وجهه النظر، ذلك لأن إنقلاب الذى أحدثه " كانط " والذى كان استمرار لتفكير " ديكارت " وقد أحل المثالية الحديثة محل واقعية الفلسفة القديمة[19] .

ويقسم " كانط " المقولات إلى إثنتا عشرة مقولة : أربع رئيسية وهى (الكم والكيف والإضافة والجهة) وتنطوى كل منها على ثلاث مقولات فرعية : فالمقولات الفرعية للكم هى : " الواقعية والسلبية والتحديد " . والمقولات الفرعية للإضافة هى : الجوهر والعلية والمشاركة أما المقولات الفرعية للجهة فهى : " الإمكان والوجود والضرورة " [20] .

ولقد كانت قائمة المقولات عن " كانط " نقطة بداية قوائم أخرى نسبتها إلى قائمة " كانط " هى نفس نسبة أرسطو للقوائم التى وضعها المناطقة العرب إلى قائمة أرسطو . فنجد مثلاً عالم المنطق الفرنسي " رونفيية " متأثراً " كانط " وفى ضوء المذهب الكانطى، يرى أن المقولات هى قوانين المعرفة الأولية والتى لا يمكن ردها إلى غيرها، وهى العلائق التى بها تعين الصورة وينتظم الآن . أما هذه المقولات عنده، فهى الوجود، أو العلاقة، العدد والوضع والتتابع والكيفية والتغيير والعلية والغائية والشخصية [21] .

كما تطلع " هاملتون " Hamalitan (1856 – 1907) إلى بناء سلسلة للمقولات وذلك عن طريق العلية الثلاثية التى سار عليها " كانط " والمركب من القول ونقيضه **ويحصرها في خمسة مواضع :**

1- الإضافة والعدد والزمان .

2- الزمان والمكان والحركة .

3- الحركة والكيف والاستحالة .

4- الاستحالة والنوعية والعلية .

5- العلية والغائية والشخصية [22] .

هذه صورة للمقولات في المنطق الحديث، حاولنا تلمسها لكى نثبت أن السُّهْرُوَرْدِىّ سبق دعاة المنطق الحديث فيما توصلوا إليه بخصوص إختصار المقولات الأرسطية .

رابعا: الاهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحملية :

عرض السُّهْرُوَرْدِىّ للقضايا الشرطية بعد عرضه للقضايا الحملية علي أساس أنها ما يتركب من القضايا الحملية، أي القضايا الحملية هي ما يتركب من الحدود، والقضايا الشرطية هي ما يتركب من القضايا الحملية " قد يجعل من القضيتين قضية واحدة، بأن يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما، فإذا كان الربط بلزوم، يسمي قضية شرطية متصلة، كقولهم : إذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجود، وما قرن به حرف الشرط من جزأيها يسمي المقدم، وما قرن به حرف الجزاء يسمي التالي"[23]؛ وتحديده هذا للقضية الشرطية المتصلة لا يختلف عما هو معروف لدي ابن سينا، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالشرطية المنفصلة التي يذكر فيها التحديد والأمثلة

ذاتها " إن كان الربط بين الحمليتين بعناد يسمي شرطية منفصلة، كقولنا : إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً، ويجوز أن يكون أجزاؤها أكثر من أثنين، والحقيقة هي التي لا يمكن اجتماع أجزائها ولا الخلو عن أجزائها [24].

ولكن السُّهْرُوَرْدِىّ لا يحاول رد القضايا الشرطية إلى قضايا حملية وإن كان ذلك ممكنا لبعضها الذى يكون أقرب إلى الحملية منه إلى الشرطية، لوجود أداة الشرط أو الفصل بعد الموضوع، يقول السُّهْرُوَرْدِىّ : " أعلم أن الشرطيات يصح إلى الحمليات بأن يصرح باللزوم أو العناد، فيقال : طلوع الشمس يلزمه وجود النهار أو يعانده الليل، فكأن الشرطيات محرفه عن الحمليات [25] .

ومعني هذا أن السُّهْرُوَرْدِىّ لا يوافق على اعتبار القضية الشرطية حملية، وإن كان بعض الشرطيات من الممكن أن يكون في قوة الحمليات، أو أقرب إلى الحملية منه إلى الشرطية، ومن الممكن رده إلى الحملى، ولكن ذلك لا ينبغى وجود الشرطى، وإن تساوى مع الحملى للتلازم الموجود بين القضايا . ولقد رفض السُّهْرُوَرْدِىّ إعتبار القضايا الشرطية حملية، لعدم تساويها وإن وجد تساو بينهما، فإنه لا يقصى على ضرورة وجود الشرطيات .

والسُّهْرُوَرْدِىّ بذلك يكون على إتفاق مع ابن سينا الذى إهتم بالقضايا الشرطية، ورأى ضرورة استغلالها وعدم إمكان ردها إلى الحملية دون إفساد لطبيعتها، وأن الحملية لا يمكن أن تؤدى المعنى الذى تؤديه الشرطية، وإن كان هناك قضايا شرطية ومنفصلة هى أقرب إلى الحملية منه إلى الشرطية، وهى التى تأتى أداة الشرط أو أداة

الفصل بعد الموضوع لا قبله، وقد أوضح ابن سينا ما يميز الشرطية والمنفصلة عن الحملية، وإن كان هناك أمور مشتركة بينهما [26] .

ومن ثم يتضح مدى تأثر السُّهْرُوَرْدِىّ بابن سينا، وهذا يدل على أن كل منهما على إتفاق في نقد المنطق الأرسطى الذى أهمل هذا النوع من القضايا والاستدلالات، الأمر الذى يترتب عليه أن القياس الأرسطى ليس هو المنطق الأولى، وإن المنطق الشرطى سابق عليه منطقياً، لأنه منطق قضايا غير محللة، وبالتالى يكون أقل تعقيداً من منطق أرسطو الذى هو منطق للقضايا المحللة إلى موضوع وسور ورابطة منفية أو مثبتة .

إن اهتمام السُّهْرُوَرْدِىّ وابن سينا بمبحث القضايا الشرطية يجعل كل منهما على إتفاق مع المنطق الرياضى الحديث الذى يحلل القضية الحملية الكلية فيردها إلى قضية شرطية، ويحلل القضية الحملية الجزئية، ويردها إلى قضية متصلة أو عطفية، من الممكن أن تحول إلى منفصلة، وحتى إلى شرطية [27].

ومن أشهر من قام بذلك " فريجه "، حيث حاول وضع رموز تعبر عن جميع القضايا الحملية، بعد تحليلها تحليلاً كاملاً وصياغتها بلغة الأسوار والدوال، وقد بيَن أن جميع التعبيرات الدالية ذات الأسوار عن القضايا الحملية فمن الممكن أن توضع على هيئة قضايا شرطية، أو على هيئة قضايا من الممكن أن ترد إلى الصورة الشرطية [28] .

خامسا: رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة :

إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة، كما أوضحنا سابقاً، فهو بهذا قد نظر نظرة تشبه نظرة تشبه العالم المنطقى " رونفييه " و " دى مورجان " و " برجسون " في العصور الحديثة .

1- أما رونفييه :

فيرى أن القضية السالبة في أية صورة كانت تساوى دائماً موجبة ، فنحن نستطيع أن نعبر عن القضيتين " لا واحد من الناس بسعيد " أو " بعض الناس غير عادلين " ، بالقضيتين و " كل إنسان شقى " أو " بعض الناس ظالمون " . فمن هذا يستنتج أن القضية السالبة ترد إلى موجبة ، وتتكون بواسطة نفس العناصر ، الشئ الوحيد المختلف هو أن المحمول أو الصفة بدلاً من أن تكون محدوده لجنس بحد معين ، تتحدد بمجموعة شئ آخر غير هذا الحد المعين [29] .

2- أما دي مروجان De morgan

فذكر أن السوالب هى فقط أعراضاً لغوية أو تعبيرات لغوية بسيطة أمكن إذن التعبير عنها في ألفاظ موجبة ، شكل اسم سالب يعبر عنه باسم موجب ، ولا محل إطلاقاً لوجود قضايا [30] .

3- أما برجسون : Bergson

فقد عرض للأحكام السالبة وقيمها في كتابه " التطور الخالق " وهو يصور ذلك في تحليل بارع " لفكرة العدم " فرد الاحكام السالبة إلى أحكام موجبة ، وأنكر وجود تصورات سالبة في العقل ، يقول : "النفى (السلب) هو إثبات من الدرجة الثانية وهو يثبت شيئاً لإثبات يثبت بدوره شيئاً لموضوع [31] ؛ أى أن النفى (السلب) ليس إلا مسلكاً يحذوه الذهن تجاه إثبات المحتمل ، فعندما أقول : إن هذه المائدة سوداء فإنى أتكلم عن المائدة دون شك : فلقد رأيتها سوداء وحكمى يعبر عما رأيت ، لكن إذا قلت " إن هذه المائدة ليست بيضاء " ، فمن المؤكد أننى لا أعبر عن شئ قد أدركته ، وذلك لأنى رأيت سواداً لا غيبة للبياض ،

إذن لا أصدر هذا الحكم في الواقع على المائدة نفسها، وإنما أصدره من باب أولى على الحكم الذى يصرح بأنها بيضاء، وأنا أصدر حكماً على حكم لا على المائدة، فالقضية : هذه المائدة ليست بيضاء، تتضمن أنك تستطيع أن تعتقد أنها بيضاء أو أنك كنت تعتقد أنها بيضاء، أو أنى كنت أوشك أن اعتقد أنها كذلك، فأنا أنبهك مقدماً أو أنبه نفسى إلى أن هذا الحكم يجب أن تستبدل به حكماً آخر، وحقيقة أنى أترك هذا الحكم الآخر غير محدود وهكذا نجد أن الإثبات إذا كان ينصب على الشئ مباشرة، فإن النفى (السلب) لا ينصب على الشئ إلا بطريق غير مباشر، أى خلال إثبات يعترض سبيله، فالقضية الموجبة تعبر عن حكم على موضوع، أما القضية السالبة فتعبر عن حكم على حكم [32] .

علاوة على ذلك فإن " برجسون "، يرى أن كل حكم سالب يدخل فيه عنصر اجتماعى يتجاوز المنطق والفكر من حيث هما منطق وفكر، فالنفى (السلب) إذن ماهية اجتماعية وتربوية، وذلك لأن عملية السلب هو أن يجيب على حكم : إما ملفوظاً وإما بالقوة عند شخص آخر، فليس للحكم إذن من حيث هو نفى (سلب) أية قيمة منطقية في ذاته وهو لا يكون إلا نصف فعل عقلى بينما يترك النصف الآخر غير معين، فعلى الشخص الآخر الذى يوجه الحكم إليه أن يعين هذا النصف الآخر غير المعين، فالحكم السالب لا قيمة له فعلية[33] .

وينتهى برجسون إلى القول : بأنه لا توجد أحكام سالبة أو افكار سالبة وليس في العقل لا وجود لغير الموجود، ويستخرج برجسون نتائج ميتافيزيقية من تحليله وعلى وجه الخصوص النتيجة التى تقول : " إن العدم هو فكرة مزعومة لا وجود لها " [34] .

سادسا: رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية :

إذا كان السُّهْرُوَرْدِيّ قد رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية، مؤكداً أنه في العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية، بل علي القضايا الكلية (*) . فالسُّهْرُوَرْدِيّ هنا كان هدفه هو العمل علي التخلص من الاهمال والبعضية بالافتراض، أي من خلال فرض أن المجموعة الجزئية تشكل فئة مستقلة ذات خصائص مميزة يمكننا أن نطلق عليها حكماً كلياً يشمل جميع أفرادها، وإذا تم حمل المحمول علي كافة عناصر الموضوع تصبح القضية كلية، وبذلك يمكن رد القضية الجزئية إلي قضية كلية، من خلال الحصر الواضح للأفراد

(*) ولكن ابن تيمية يرفض ما ذهب إليه السهروردى في رد القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية، مؤكداً أن الإنسان يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية، ويذهب إلى أن القضية الكلية ليست إلا تعديدا لأفراد جزئية مندرجة تحتها، والبرهان الذى يشتمل على قضية كلية لا يعطى شيئاً جديداً ، بل هو مصادره على المطلوب . ويعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية إلا في الرياضيات والأمور الدينية، يقول ابن تيمية : " فالعلوم الرياضية ليس لها فائدة إذن لأنها قضايا كلية مطلقة، وليس فيها علم بموجود في الخارج ولكن لا يمكن اعتبارها علما إلا إذا كان المقصود شيئا في الخارج ولولا أن ذلك طلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض لما جعل علماً ، إنما جعلوا علم الهندسة أن يتنفعوا به في عمارة الدنيا .

(راجع السيوطى : صون المنطق، ص 242) .

أما فى نطاق الدينيات، فقد اعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية والعلة في هذا أنه وجد فى أحاديث النبى (ﷺ) قضايا كلية فاضطر إلى القول بأنه " في المواد المعلومة بنصوص الأنبياء ويظهر الاحتياج إلى القضية الكلية، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول النبى – ﷺ – أن كل سكر خمر وكل خمر حرام " .

(راجع السيوطى : المصدر السابق، ص 22) .

التي ينطبق عليها الحكم، وكأنه عودة بالقضية الجزئية غلي نوع من الاستقراء التام الذي نعمل من خلاله علي تكوين فئة مستقلة تامة من هذه الجزئيات، أي إذا قلنا " بعض الورود حمراء" نستطيع جعلها قضية كلية من خلال الاستقراء الذي يعمل علي تحديد الأنواع الحمراء بشكل دقيق، والتي هي " أ ، ب، ج، د" ونستطيع بعد ذلك ان نحمل عليها حكماً كلياً [35].

وما توصل إليه السُّهْرُوَرْدِيّ يذكرنا ربما على حد تعبير "بوزانكيت " Bosanquet : " أن القضية الجزئية قضية غير علمية، فهى تعبر عن وصف ناقص كما أنها تعبر عن إحصاء غير تام [36] .

علاوة علي أن المناطقة الرياضيين يرون أن الانتقال من مقدمة أو مقدمات كلية إلى نتيجة جزئية غير جائز، لأن الكلية مجرد فرض لا يتضمن ذلك الوجود الذى تشير إلى القضية الجزئية، كما أن القضايا الكلية لكونها فروضاً تكون صادقة دائماً، سواء وجد موضوعها أو لم يوجد ، فى حين أن القضية الجزئية قد تصدق وقد تكذب [37] .

ويظهر الفرق واضحاً بين القضية الجزئية والقضية الكلية عند " برتراند راسل " الذى يرى أن القضية الجزئية تحوى السور الوجودى وثابت الربط ولا تنطوى على صيغة الشرط، بينما القضية الكلية تحوى السور الكلى وثابت التضمن الذى ينطوى على شرط، وذلك لتوضيح أن القضايا الجزئية تقرر وجوداً واقعياً لموضوعها ، ومن ثم ثابت صيغة الشرط، بينما القضية الكلية لا تتضمن تقرير الوجود الواقعة لموضوعها ، ومن ثم صيغت في شرط، وبالتالى يمكن لأفراد موضوعاتها وجود واقعى [38] .

وإذا كان السُّهْرُوَرْدِيّ قد رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية، فهو لا ينكر القضايا الجزئية، وإنما يرى أنه ينتفع بها بعض نواحى التناقض والعكس المستوى، **ويمكن تلمس هذه الفكرة بطريق غير مباشر لدى عالم المنطق " كينز " Keynes الذى يرى أن القضية الجزئية فائدتين :**

1- فالمقصود بها غالباً أن تكون نفياً لأخرى أولى من أن تكون وصف لحالة إجابية، وبذلك تكون الجزئية الموجبة نفياً للكلية السالب، ولا تكون بالجزئية السالبة نفياً للكلية الموجبة .

2- أحياناً لا تهم معرفة الكل، بل معرفة البعض، ففائدة القضية الجزئية : هى التعبير عن حالة لا تهمنى منها أن أعرف الكل، بل إثبات وجود شئ فقط، ويلاحظ كذلك أن القضية الكلية المطلقة لا تكاد توجد، لأن القضية الكلية تتكون من إحصاء الجزئيات . والجزئيات لا تتناهى وبهذا يبقى في كل قضية كلية نوع من الشك أو الاحتمال . ومن هنا قيل أن لكل قاعدة شواذ، فالقضية الكلية لا تعبر عن حقيقة الوجود، بل هو تعبير مصطنع يستخدم في التفاهم[39] .

سابعاً : عدم اعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية :

إذا كان السُّهْرُوَرْدِيّ قد أنكر القضايا الشخصية حين ذكر بأن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم " فذلك لأنه يرفض تماماً إعتبار الشواخص قضايا كلية كما ذهب أرسطو، حيث رأى أرسطو وتلامذته أن القضية الشخصية والكلية من صورة منطقية واحدة، **والشواهد على ذلك ما يلى :**

1- كان أرسطو يعتبر القضية الشخصية كما لو كانت قضية كلية إذا دخلت مقدمة في قياس .

2- تنطوى القضية الكلية على تقرير وجودى لأفراد موضوعها ، أى أن الحد العام يدل على وجود واقعى، كما أن اسم العلم يشير إلى شئ جزئى في الواقع، ذلك لأن أرسطو كان قد وصل إلى صياغة نظريته الواقعية في المعنى، يكون بمقتضاها للكليات والمعانى العامة قوام واقعى وإن كان واقعا غير محسوس .

3- موضوع القضية الشخصية مستغرق كموضوع القضية الكلية، ذلك لأننا ننظر إلى "سقراط " في القضية " سقراط فان " مثلاً على أنه حد يسند المحمول كله إليه لا إلى جزء منه واسم العلم لا يجرى عليه التجزئ [40] .

وبالرغم من أن أرسطو وتلاميذه لم يميزوا تمييزاً حاسماً بين القضية الشخصية والقضية الكلية، فإنا نجد عند السُّهْرُوَرْدِىّ نقطاً توحى بإدراكه لهذا التميز ين أشار بأن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم .

والسُّهْرُوَرْدِىّ بهذا قد سبق المنطق الحديث الذى يرى أن فكرة اعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية إعتبار خاطئ، ويعلل بعض الباحثين على هذه الاعتبارات للأسباب الآتية [41] .

1- موضوع الكلية حد كلى يشير إلى فئة أو مجموعة، أما موضوع الشخصية فحد فردى أو شخصى يشير إلى شئ واحد بعينه، وليس إلى كثرة من الأشياء .

2- الكلية قضية مسورة أو تقبل التسوير، أما الشخصية فهى غير مسورة ولا تقبل التسوير .

3- الكلية قضية من الممكن أن تعكس عكساً كاملاً أو بالعرض بأن يحل موضوعها محل محمولها ومحمولها محل موضوعها مع المحافظة على الكيف والصدق وعدم استغراق الحدود التى لم تكن مستغرقة وبالنسبة للكم قد حافظ عليه في حالة العكس الكامل ولا تحافظ عليه في حالة العكس بالتحديد (الذى لا يجيزه المنطق الحديث)، أما الشخصية فلا يمكن أن تعكس في جملة أو قضية مقبولة لغوياً .

4- من الممكن أن نحصل من الكلية على نقض العكس المستوى وعكس النقيض المخالف والموافق والنقض الجزئى (نقض الموضوع) والنقض التام (نقض الموضوع والمحمول)، أما في الشخصية فلا يمكن الحصول على أى نتيجة لاستحالة إجراء هذه العمليات الاستدلالية إبتداء من الشخصية نظراً لعدم إمكان عكسها .

5- بين الكلية الموجبة والكلية السالبة يقوم تضاد ، فلا تصدقان معاً وقد تكذبان معاً إمكانية إنطباق الحكم على البعض دون البعض الآخر، وبالتالى لا يصح إنطباقه على الكل أو عدم إنطباقة على الكل، أما بين الشخصية الموجبة والشخصية السالبة فهناك تناف، فلا يصدقان معا ولا يكذبان معا وجود أى إحتمال آخر فحكمة حكم التناقض، وإن كان لا يشترك مع التناقض إلا في إختلاف الكيف، لأنه لا ينطوى على اختلاف في الكم .

6- بين الكليات والجزئيات المتحدة في الكيف هناك تداخل يقبله ضمناً أرسطو، ويقبله صراحة أتباع أرسطو إبتداء من " الاسكندر الأفروديسى " الذى أدخله ويرفضه المنطق الحديث، أما بين الشخصيات والجزئيات فلا تقوم مثل هذه العلاقة، بل تقوم علاقتان جديدتان، هما : التمثيل الوجودى في حالة الانتقال من الجزئيات إلى الشخصيات، والتعميم الوجودى في حالة الانتقال من الشخصيات إلى الكليات .

7- بين الكليات والشخصيات المعتمدة في الكيف تقوم علاقتان جديدتان هما التمثيل الكلى، إذا انتقلنا من الكليات إلى الشخصيات، والتعميم الكلى إذا انتقلنا من الشخصيات إلى الكليات وبين كليات متحدة في الكيف لا تقوم أى من هاتين العلاقتين .

8- بين الكليات والجزئيات المخالفة في الكيف تناقض لا يجتمع فيه صدق القضيتين المتناقضتين أو كذبهما . أما بين الشخصيات والجزئيات المخالفة لها في الكيف فلا يوجد أى علاقة .

9- القضية الكلية من الممكن أن تستخدم كمقدمة كبرى في جميع أشكال القياس، أما القضية الشخصية فلا نستطيع أن نستخدمها كمقدمة كبرى في جميع أشكال القياس باستثناء الشكل الثالث الذى ننتقل فيه من مقدمات شخصية إلى نتيجة جزئية، وقد سمح أرسطو باستخدام الشخصية كمقدمة في قياس بعد أن كان – فيما يبدو – يرفض ذلك .

10- القياس الذى يحتوى على قضية كلية من الممكن أن تبرز مشروعيته برده إلى الضرب الكامل أو بأن يشتق منه إذا لزم

الأمـر بـإجراء عكـس مسـتوى كامـل أو بـالعرض علـى هـذه القضية الكلية أو الكلية المناظرة لها في الضرب الكامل، أما القياس الذى يحتوى على قضية شخصية، فلا يمكن أن تبرز مشروعيته برد أو باشتقاق، ما دامت الشخصية لا تعكس .

إذن فاعتبار أرسطو للشخصيات على أنها كليات أمر مرفوض ويجب علينا أن نعتبر الشخصيات قضايا – مستقلة عن الكليات [42] .

ثامناً : التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية :

إذا كـان السُّهْرُوَرْدِيّ قد رد كل ضروب أشكال القياس إلى الضرب الأول من الشكل الأول، فهو فى هذا لم يقبل الشكلين الثانى والثالث لأن القضية الوحيدة المنتجة عنده هى القضية الكلية الموجبة الضرورية (البتاته) .

وهنا يتضح أن السُّهْرُوَرْدِيّ قد حاول لأول مرة في تاريخ المنطق العربى التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية، وتلك كانت غاية بعض المناطقة الرياضيين في العصر الحديث، **الذين حاولوا اختبار أضرب أشكال القياسات الأرسطية في ثلاث طرق** [43] .

1- الطريقة الجبرية .
2- الطريقة الهندسية .
3- الطريقة المنطقية .

ويمكن أن نعرض لهذه الطريق بإيجاز :

1- الطريقة الجبرية :

وتتمثل هذه الطريق عند " لينبتر " و " هاملتون " و "جورج بول " . أما " ليبنتر " : فقد جعل الشكل الأول مكوناً من ستة ضروب، وذلك أنه يستبدل النتائج الكلية لكل من Barabara ، celarent بجزئيات

متوافقة، كما أنه يضع ستة أضرب للشكل الثانى . وذلك بأن يقيم عملية تداخل لنتائج cesre ، camestres ، وأخيراً يضع ستة أشكال للشكل الرابع، وذلك بأن يقيم عملية تداخل لنتيجة celartes ولكن كل هذه التقابلات ليست في الحقيقة إلا أقيسة لاحقة Episylogism أقيسة تتضمن نتيجة القياس السابق، ولا صلة لها إطلاقا بمقدمات القياس الأصلى، لكن ليبنتر اعترف مع ذلك بأن الضروب التقليدية هى وحدها المنتجة . وقد اعترف أيضاً بأن أشكال المدرسيين الأربعة تتفاوت دقة وشرفاً . الشكلان الثانى والثالث أقل درجة من الأول، والشكل الرابع أقل درجة من الثانى والثالث وكل الضروب ترد إلى مبدأ الذاتية وتثبت بواسطة قياس الخلف، وذلك بسبب التعارض الذى يوجد بين المقدمة والنتيجة المتناقضة معها ذات الكم والكيف المختلفة، والتى تصل إلى نفس المقدمتين من هذه النتيجة [44] .

وأما هاملتون : فإن رأيه في عدد الأشكال والضروب إنما يتكيف طبقاً لنظرية كم المحمول وتصوره العام عن المنطق الصورى، وقد قام هاملتون بتبسيط الأشكال كلها، وذلك أن محل قضية عنده هى مساواة أو رمز على مساواة كمية تحل محل الرابطة المنطقية الكيفية . ليس هناك إذا حد أكبر ولا أصغر ولا أوسط ولا يوجد شكل قياس . الشكل : هو تغير عرض للصورة القياسية، إذا ليس ثمة مشروعيته في رد للشكل والثالث إلى الأول والشكلان الثانى والثالث صورتان غير متكاملين، استدلالين غير تامين والأقيسة الوحيدة هى الأشكال الثلاثة الأولى وأميز مثال للاستدلال هو :

ب = أ

ج = ب ∴ ج = أ

والمبدأ الذى يسيطر على المنطق عنده ويسوده هو مبدأ إحلال المتشابهات . الواحدة محل الأخرى، وهذا مبدأ رياضى بحت وكانت له أهمية في جيفونز Jevons الرياضى فيما بعد .

كان هاملتون يميل إلى اعتبار المنطق جبراً أو علامات تحل محل الأفكار وقد أدت محاولة هاملتون هذه إلى أنه وضع عدد من الضروب أكثر بكثير من ضروب المنطق المدرسى، ففى الأشكال الثلاثة التى قبلها هاملتون، يكون عدد الضروب المنتجة مائة ضرب لكل شكل 12 ضرباً موجباً، 35 ضرباً سالباً [45] .

وأما جورج بول : فقد أكد أننا نستطيع أن نبرهن بطريقة جبرية على صحة الأضرب القياسية، ونستطيع بها أن نسقط الأضرب غير المنتجة والفاسدة التى تسقطها الطريقتان التى إتبعها المناطقة المشائين (الطريقة التجريبية والطريقة التقليدية) ولكنها تسقط بالإضافة إلى ذلك خمسة أضرب ضعيفة، سمح بها مناطقة العصور الوسطى هى Barbari، celaront، cesarop، camestrop، camenop وأربعة أضرب قوية سمح أرسطو باثنين منها وهما Drapti، Felapton، وسمح من أدخل الشكل الرابع ومن تابعة بالاثنين الباقين، وهما Bramantip، Fesapo، وذلك لأن هذه الأضرب تنتقل من كليات تعبر عن فروض، إلى جزئيات، تؤكد الوجود وعلى ذلك فهى تقبل خمسة عشر ضرباً من الضرب التى تقبلها الطريقة المشائية الأرسطية، وترفض الأضرب الباقية [46] .

2- الطريقة الهندسية :

وتتمثل لدى "جون فن" G. Venn، وفى هذه الطريقة حاول فن أن يبرهن برسوم هندسية بدون معرفة أى قاعدة من قواعد القياس العامة

أو الخاصة بكل شكل من الأشكال الأربعة، وأن هذه الطريقة الهندسية تسقط كما أسقطت الطريقة الجبرية تسعة أضرب صحيحة عند أرسطو وعند أتباعه منها أربعة قوية وخمسة ضعيفة، ويسقط منها مبدأ المقول على الكل وعلى اللا واحد الذى يقرر أن ما يصدق على الكل أو نفياً يصدق على كل ما يتدرج تحته، لأن هذا الكل قد لا يكون له وجود [47] .

3- الطريقة المنطقية :

وهى طريقة حساب القضايا فهى تبرهن على فساد الأضرب الفاسدة، لأننا في حالة هذه الأضرب : إما أن نتوقف فلا نجد من القواعد ما يسعفنا، ولكن ليس التوقف دليلاً كافياً على فساد القياس أو الاستدلال، فربما يرجع إلى معرفةالقواعد، وإما أننا لا نتوقف ونجد من القواعد ما نستخدمه، وتصل به إلى نتيجة تخالف نتيجة القياس، وذلك كما في الأضرب الضعيفة [48] .

تاسعاً : إنكار الشكل الرابع :

إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ يقبل الشكل الأول لأنه أكمل الأشكال وأوضحها، كما يقبل الشكلين الثانى والثالث، وإن كان أقل وضوحاً من الشكل الأول، إلا أنه ينكر الشكل الرابع، باعتباره القياس الذى لا يتفطن لقياسيته ولذلك حذف . فقد تأثر السُّهْرُوَرْدِىّ في هذا بابن سينا الذى ينظر إلى الشكل الرابع، وقد صرحه بالفعل فوضع بحثاً خاصاً للشكل الأول وأخر للشكل الثانى، وثالثاً للشكل الثالث، وألغى اعتباره الشكل الرابع، نهائياً الذى كان موضع أخذ ورد، لأنه بعيد عن الطبع، ولا تكاد قياسيته إلى الذهن وفي إثبات حجته كلفة مضاعفة كما يقول [49] .

وهنـا يتضـح أن إنكـار السُّـهْرُوَرْدِىّ للشـكل الرابـع يرجـع إلى اخـتلاف المناطقـة العـرب فيـه، فمـنهم مـن ينكـره ومـنهم مـن يقبلـه، فالمتقدمون ينكرون هذا الشكل باعتباره :

1- أنه بعيد عن الطبع وينطوى على كلفة ومشقة [50] .

2- أن أرسطو هو واضع هذا الشكل إنما هو من وضع المتأخرين [51] .

أما المتأخرون فقد تحدثوا عن هذا الشكل ضمن حديثهم عن أشكال القياس، محددين شروطه وضرورة المنتجه، فتحدثوا عن الضروب الخمسة المعروفة في كتب المنطق العامة [52] .

وأما في المنطق الأوروبى الحديث، فقد لقى الشكل الرابع كثيراً من الهجوم والدفاع، حيث يرى " كينز " أنه لا يكاد يظهر في كتب المنطق إطلاقاً قبل بداية القرن الثامن، ولا يزال يتنكر له كثيرون من علماء المنطق المحدثين ومن هؤلاء " باون Bowen " إلى أن الشكل الرابع إن هو إلا الشكل الأول عكس حد النتيجة أى أننا لا نستدل على النتيجة الحقيقة من الشكل الرابع بل نستدل بها من الشكل الأول، ثم إذا دعا الحال عمدنا إلى نتيجة هذا الشكل الأول .

ولقد تابع " باون " كثيراً من المناطقة في إنكار الشكل الرابع فيذكر " جوبلو " بأنه ليس ثمة غير ثلاثة أشكال للقياس الحملى وذلك لأنه لكى يمكن الحد الأوسط أن يدخل الأكبر في الأصغر أو يستبعده منه، لا بد أن يكون مرتبطاً بالواحد وبالآخر، ولا يمكن إلا أن يكون موضوعاً للواحد وللأخر مثبتان له أو منفيان عنه، أو محمولاً مثبتاً أو منفياً عن الواحد أو عن الآخر أو عن كليهما معاً .... والحالة الأولى هى حالة الشكل الثالث، وفى الحالة الثانية إذا كان الحد الأوسط مرتبطاً

مع الاستغراق، إما بوصفه موضوعا للشكل الأول، أو بوصفه محمولا للشكل الثانى فإنه يمكنه إدخاله فى الموضوع أو ابعاده عنه، ولكن يجب من أجل هذا أن يكون مثبتا للأصغر أما ـ في الشكل الرابع فإن الأصغر هو الذى سيكون للأوسط أو منفيا عنه فإذا كان من الممكن استنتاج شئ من مثل هذه المقدمات، فإن ذلك لا يكون الصغرى والأوسط موضوعها مساوية لقضية الأصغر تستخرج عنها بواسطة العكس المستوى، هذه الأخيرة هى الصغرى حقا .

كما يهاجم جوزيف Joseph الشكل الرابع قائلا : بأن نظريةالقياس قد أصابها كثير من الغموض والفساد بإضافة الشكل الرابع، لأن في جعله شكلاً مستقلاً يؤدى إلى أن يكون التمييز بين الحد الأكبر والحد الأصغر قائماً على أساس موضعهما في النتيجة، وليس مع طبيعتهما ما يجعل الأكبر أكبر والأصغر أصغر .

كما تعرض بعض المناطقة المحدثين لمشكلة وضع هذا الشكل الرابع فبعض المناطقة يرون أن " جالينوس " هو واضع الشكل والبعض الآخر يرفض ذلك، إلا أن " يان لوكاشفتيش " يثبت في دراسته الدقيقة لنظرية القياس الأرسطية بأن جالينوس ليس هو صاحب الشكل الرابع من أشكال القياس، وإنما إنتقل هذا الرأى خطأ إلى المناطقة الأوربيين في العصر الوسيط عن طريق ابن رشد، ويعتبر لوكاشفيتس الآراء التى حاولت تبرير هذا الرأى بأن ثمت إكتشافاً أصلاً حول الشكل الرابع من أشكال القياس يثبته من خلال حاشية ضمنها " ماكسيمليان " و " أليس " لمؤلف مجهول، وذلك عند تحقيقة للشروح الأرسطية . ومن بين ما تثبته هذه الحاشية أن الشكل الرابع من وضع شخص آخر غير جالينوس ولكنه إما أنه لم يفهم من نصوص جالينوس،

ولم يطلع عليها أصلا، وقد يكون أراد لرأيه حين نسب هذا الشكل إلى جالينوس على اعتبار أن من كبار المناطقة بعد أرسطو [53] . وعلى ذلك ينادى لوكاشفيش إلى أن الشكل الرابع من أشكال القياس الحملى ليس من وضع جالينوس ولكنه أيضاً ليس من وضع مؤلف مجهول، إذا أن نصوص أرسطو الواردة في التحليلات الأولى تثبت أصلاً معرفته بالشكل الرابع من أشكال القياس، إلا أنه يأخذ على أرسطو قوله " إن كل قياس لا بد أن يكون في واحد من هذه الأشكال الثلاثة، ذلك لأن أرسطو ذاته كشف عن وجه رابع ممكن حين أخذ يرد بعض ضروب من الشكل الرابع – الذى لم يتحدث عنه كشكل مستقل إلى ضروب من الشكل الأول [54] .

وينتهى إلى النتيجة التالية : ينتج مما تقدم أن أرسطو يعلم ويقبل كل أضرب الشكل الرابع، وينبغى توكيد ذلك في معارضه الرأى الذى ذهب إليه بعض الفلاسفة القائلين إنه رفض هذه الأضرب وفى رفضها خطأ منطقى لا نستطيع أن ننسبه إلى أرسطو . ولقد كان الخطأ الوحيد يقوم في إهماله هذه الأضرب في قسمته المنهجية للأقيسة " ولسنا نعرف السبب في ذلك الإهمال [55] .

هوامش الفصل السادس

1- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِيّ وابن تيمية ،ص .190

2- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 35 – 36 .

3- ناصر محمد يحي ضميريه : نفس المرجع ،ص 142- .143

4- Eaton : General logic, Scribners, Sons, London, 1931, P .P 273 - 281

5- د / زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى، ج1، ص 126 .

6- نفس المرجع، ص 126 .

7- انظر الفصل الثالث .

8- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 59، وما بعدها .

9- السُّهْرُوَرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 18 وما بعدها .

10- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 62 .

11- نفس المصدر، ص 52 .

12- نفس المصدر، ص 56 .

13- نفس المصدر، ص 71 .

14- نفس المصدر، ص 60 – 61 .

15- G. S. Mill, Sestem of logic, Hrpes and Bros, New York, 1877, p.146 .

16- Mahmed Uqbal, the development of m, 1908, p 125 – 126 .

17- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 214 .

18- Goblal : Traite de logique, P127 – 130 .

19- بـول مـوى : المنطـق وفلسـفة العلـوم، ترجمـة د / فـؤاد زكـريـا، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1961، ص 43 .

20- نفس المرجع، ص 45 – 46 .

21- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 217 .

22- بول موى : المرجع السابق، ص 47 – 50 .

23- السُّهْرُوَرْدِىّ : حكمة الإشراق، ص22 .

24- نفس المصدر ،ص 23.

25- نفس المصدر ،ص 24.

26- د / محمد السرياقوصى : القضايا الشرطية وتقابلها وترزمها عند ابن سينا " رؤيا معاصرة " الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 13 – 14 .

27- د / محمد السرياقوصى : التعريف بالمنطق الرياضى، ص 675 .

28- د / محمد السرياقوصى : العلاقة الجدلية بين القضايا الشرطية والقضايا الحملية، ضمن مقالات وبحوث فى المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ط1، ص 129 .

29- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 261 .

30- نفس المرجع، ص 262 .

31- برجسون : التطور الخالق، ترجمة د / محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص 257 .

32- نفس المرجع، ص256 .

33- نفس المرجع، ص 257 .

34- نفس المرجع، ص 248، د / على سامى النشار، المنطق الصورى، ص 262 .

35- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِيّ وابن تيمية ،ص .177

36- B. Bosanquet Essentialis of logic, London, P116 – 117 .

37- د / محمد السرياقوصى : النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ص 56 .

38- د / محمود فهمى زيدان : المنطق الرمزى نشأته وتطوره، ص 225 – 226 .

39- Keynes : formal logic, P101-102 .

40- د / محمود فهمى زيدان : المرجع السابق، ص 121 – 122 .

41- د / محمد السرياقوصى : النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ص 40 .

42- نفس المرجع، ص 43 .

43- د / محمد السرياقوصى : الطرق المنطقية والجبرية والهندسية لاختيار القياسات الأرسطية، ضمن مقالات وبحوث في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ج1، ص 170 .

44- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 405 .

45- نفس المرجع، ص 405 – 406 .

46- د / محمد السرياقوصى : المرجع السابق، ص 197 – 198 .

47- نفس المرجع، ص 172 .

48- نفس المرجع، ص 192 .

49- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات، ص 385 .

50- الساوى : البصائر النصيرية، ص 82 .

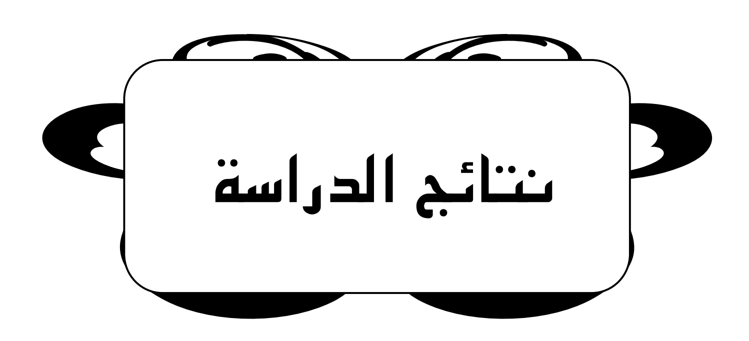
51- أبو البركات البغدادى : المعتبر في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، 1357 هـ، ج1، ص 125 – 126.

52- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ص 76 .

53- يان لوكاشفيتش : نظرية القياس الأرسطية : من وجهة نظر المنطق الصورى الحديث، ترجمة د / عبد الحميد صبره، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1961 .

54- نفس المرجع، ص 39 – 40 .

55- نفس المرجع، ص 43 .


نتائج الدراسة

نتائج الدراسة

بعد هذه الجولة من دراستنا للعلاقة بين المنطق والتصوف في تراثنا الفكري"السُّهْرُوَرْدِيّ المقتول نموذجاً" ، نود أن نشير إلى أهم النتائج التي توصلنا إليها ، **وذلك على النحو التالي:-**

1- لا شك أن المنطق الإشراقي عند السُّهْرُوَرْدِيّ قد إنطلق من نزعة إنسانية شاملة ترمي إلي إحياء الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة فارس والهند ومصر وقدماء اليونان إلي أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم، فحاول السُّهْرُوَرْدِيّ من خلال حكمة الإشراق أن يجمع كل التيارات الكبري في الفكر الشرقي واليوناني في نظام متناسق داخل الحضارة العربية ، وذلك بالبحث عن منهج شامل يجمع بين الكشف والبحث ، وتجلي ذلك في موقفه من المنطق الأرسطي، فقد قبله بشكل عام وعدهُ إحدي رياضيات المتصوفة الإشراقية ، ومن ثم حاول أن يطبعه بطابعه الإشراقي جاعلاً من المنطق الأرسطي سلماً صاعداً إلي عالم الإشراق، فالطريقة البحثية الخالصة مرحلة أولي تؤدي إلي التأمل المباشر في الحقائق المعقولة ، وهذه الطريقة البحثية الخالصة برغم قصورها إلا أنها طريقة حسنة لمن لم تهبط عليه "سوانح نورانية " ، لكن عقلاً دون سند يسنده لا يجدر الوثوق به .

2- لقد كان كشف لنا المنطق الإشراقي عند السُّهْرُوَرْدِيّ المقتول أن منهج الصوفية لا يتعارض مع منهج المناطقة ؛ فمنهج الصوفية في نظره يقوم علي تجاوز ثنائية الذات والموضوع، لرؤية الوحدة الكامنة خلف هذه الثنائية وخلف التعدد الظاهر من خلال النور الإلهي، ولا يعني ذلك أن الأشياء تتوحد ، بل يري العارف الوحدة

كامنة وراء الأشياء جميعاً، ولذا رفض اعتبار المنطق والعقل وسائط بين الذاتين الإلهية والإنسانية، وذلك لا يعني أن الصوفية قد أنكرو دور العقل والمنطق في عملية المعرفة، بل الكثير منهم أقَر به ولكن ضمن نطاق عالم الكثرة والتعدد، فالمنطق العقلي منطق كثرة وتعدد لا منطق وحدة وإتصال، ولذا رأينا السُّهْرُوَرْدِيّ، ومن بعده عبد الحق ابن سبعين يعرضان في كتبهما للمنطق الأرسطي لبيان قدرته في التوصل للحقيقة، ثم يعقبانه بالنقد عندما يتجاوز قدرته وعالمه، فهذه المعرفة لا تخضع في دلالتها ولا في طريقها إلا لإعتبار واحد هو إعتبار التجربة الداخلية.

3- إن النزعة الإشراقية التي ينطلق منها السُّهْرُوَرْدِيّ قد صبغت نقده للمنطق الأرسطي ببعد صوفي يبتدي من خلال محاولته دمج المنطق الأرسطي من خلال منظومته الإشراقية، وإعطاءه دوراً هاماً ممهداً لعملية الإشراق.

4- إن مسيرتنا خلال هذا البحث كشفت لنا علي أن السُّهْرُوَرْدِيّ لم يبدأ مشائياً، ثم إنتهي إشراقياً أوالعكس بالعكس، بل إنه سار في الإتجاهين معاً منذ ريعان الصبا، ثم راح أحد الأتجاهين يغلب علي الآخر في سياق التأليف وهو دون الثلاثين فبرز الإتجاه الإشراقي في الرسائل علي حساب الإتجاه المشائي وبخلاف ماحصل في الكتب الأرسطية حتي توحد معاً في " حكمة الإشراق" الذي لا يخلو من منهجية الفلاسفة وطرقهم في معالجة أبواب المنطق والميتافيزيقيا علي كون السُّهْرُوَرْدِيّ لا يباحث فيه إلا أصحابه الإشراقيين.

5- لقد تميز السُّهْرُوَرْدِيّ في منطقه الإشراقي بتعدد وتنوع المصادر التي إستقي منها فكره، فتيارات متعددة وأفكار مختلفة سواء - دينية وفلسفية وصوفية ومذاهب اليونان والفرس القديمة — ساهمت في تكوين مذهبه، وتجلت مهارته في حبك مختلف الإتجاهات والتيارات في نسق متكامل من خلال محاولته التوفيق بين الأتجاه البحثي العقلي والإتجاه الكشفي الصوفي في منهج واحد يبدأ من العقل ويترقي صاعداً حتي يصل إلي مرحلة الكشف والإشراق.

6- إن فكرة الإشراق عند السُّهْرُوَرْدِيّ قامت علي أساس من الاستدلال البحثي العقلي، وهو ما أكده السُّهْرُوَرْدِيّ نفسه في حكمة الإشراق، حين أعلن أن الأساس الفلسفي لديه يمثل مرحلة أولي ممهدة لمرحلة الإشراق، فالإشراق يستند إلي أساس فكري ونظري، وطالبه ينبغي أن يكون قد قطع عقبات العلم والبحث .

7- إن السُّهْرُوَرْدِيّ لم يرفض فلسفة أرسطو والاتجاهات الفلسفية العقلية والبحثية، وإنما أبقي عليها علي إعتبار أنها مرحلة أولي ممهدة للحكمة الحقيقية ومقدمة لما يليها، وأداة العلم في هذه الفلسفة، ألا وهو المنطق، إنما يمثل مرحلة نحو عالم الإشراق، فمنطق أرسطو صحيح في عالم الكثرة، وأما عالم الوحدة فيحتاج إلي منطق آخر منطق المحقق كما يسميه ابن سبعين أو المنطق الإشراقي كما يسميه السُّهْرُوَرْدِيّ، حيث صرح بأنه يمثل الألة الواقية للفكر، والتي تتسم بأنها مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد، وهي كافية للذكي ولطالب الإشراق،

بيد أن قصور المنطق اليوناني عن الوصول إلي المعرفة الحقة، جعل السُّهْرُوَرْدِىّ يعمد إلي نقده، ومحاولة إصلاحه ليتلاءم مع منحاه الإشراقي .

8- إن السُّهْرُوَرْدِىّ نظر إلي منطقه الإشراقي علي أنه يمثل ناحيتين، الأولي، وهي إعتباره مرحلة ضرروية ممهدة للإشراق، يبدأ من خلاله العقل بالتمرس علي المجردات والمعقولات المنطقية، ويترقي شيئاً فشيئاً من عالم الحس والمادة إلي عالم المعقولات والمجردات حتي يصيح مهيئاً لمعاينة الأنوار المجردة وتلقي الإشراق منها . والثانية، لما كان المنطق في طريق الإشراق، وجب تجاوزه للإنتقال إلي ما بعده، ولذا كان لا بد من نقده، ومحاولة إصلاحه ليتفق مع رؤية السهروردي الإشراقية.

9- عندما بدأ السُّهْرُوَرْدِىّ في القسم الأول من كتاب حكمة الإشراق بالبحث في " أسس الفكر " من حيث المعايير المنطقية، وذلك ليري إمكانية التوصل إلي الحقيقة من خلال هذه المعايير العقلية، وعندما إكتشف أنها لا تفيد في الوصول إلي الحقائق الثابتة والدائمة التي ينشدها، لجأ إلي نقدها وحاول إصلاحها لتصبح صالحة كمرحلة نحو عالم الموجودات الحقيقية، عالم الأنوار والمجردات، وهو ما عرض له بالفعل في القسم الثاني من الكتاب حين تناول نظرية الأنوار ومراتبها وما يتعلق بها من مباحث كوسمولوجية وطبيعية.

10- إن محاولة السُّهْرُوَرْدِىّ لتجاوز الصعوبات التي وجدها في الحد الأرسطي ؛ وخاصة ما يتعلق منها بالمفاهيم التصورية العقلية، وجد أن المعرفة تقال علي ثلاثة أوجه : أولها المعرفة الحسية

المباشرة، وثانيها الكشف والعيان، والمعرفة بالمعني الثالث هي إدراك التصورات العقلية عن طريق التعريف، فهو لم يرفض المنطق بداية، ولم يرفض الطريق العقلي وفكرة الحد بشكل كامل، وإنما عمل علي تعديلها لتتفق مع فكره الإشراقي.

11- إن السُّهْرُوَرْدِىّ لا يُقصي المنطق العقلي بشكل كامل من إتجاهه الإشراقي، وإنما يسعي لتوظيفه واستخدامه، ولكن بعد أن يتم تعديله وإصلاحه ليتفق مع الإتجاه الإشراقي، والذي يعده طريقاً أضبط وأنظم وأقل إتعاباً، فهو يبدأ من المجاهدات والرياضات الصوفية في محاولة للتخلص من علائق المادة، فالبداية من الجزئي الواقعي، ولكن بهدف تخطيه وتجاوزه نحو عالم المعقولات والمجردات والأنوار، فهو ترقي من مرحلة دنيا في ترتيب الموجودات إلي درجة أعلي، فالطريقة البحثية تؤدي إلي للتأمل المباشر في الحقائق المعقولة، فيصبح بذلك سلماً صاعداً نحو عالم الإشراق.

12- إن السُّهْرُوَرْدِىّ بعد أن أسس التعريفات علي الحس الظاهر والموجودات الجزئية الواقعية، بدأ في القضايا بما يشبه العروج خطوة خطوة نحو المجردات والكليات، وذلك من خلال آلية منطقية عمل من خلالها علي رد القضايا الجزئية والتي تتصف بالوجود الواقعي، إلي قضايا كلية، والقضايا الكلية قضايا ذهنية عقلية مجردة، فنجد أننا ننتقل هنا من الجزئي إلي الكلي؛ أي من المحسوس إلي المجرد، وكذلك الأمر في القضايا السالبة عمل علي ردها إلي قضايا موجبة، إذ إن المعرفة الإشراقية معرفة إيجابية لا سلبية، والنفس البشرية في عملية المعرفة ليست متلقية

سلبية، بل هي ذاتها نور تشرق علي الموضوع فتنيره، وأما القضايا الممكنة فيردها إلي الضروري، إذ ليست المعرفة الحقيقية بالمعرفة الممكنة المتشكك فيها، وإنما هي معرفة يقينية ضرورية لا شك أو ظن يشوبها.

13- إن السُّهْرُوَرْدِىّ علي الرغم من رفضه للقضايا السلبية والجزئية، إلا أنه يذكرها، ولعل ذلك ربما يكون عائداً إلي الدور التعليمي التربوي الذي نشده في المنطق، أو لعله لم يكن قد تحرر بشكل كامل من التأثيرات المشائية في محاولة إصلاح المنطق، ولا أدل علي ذلك من أنا نجده في جميع المباحث المنطقية، ما قبل منها وما رفض، يسير وفق الترتيب المعهود في الكتب المشائية ككتب ابن سينا والساوي وغيرهما دون أن يخرج عن هذا الترتيب المشائي المعهود.

14- إذا تأملنا ما قام السُّهْرُوَرْدِىّ في قسم المنطق في كتابه حكمة الإشراق، نجد أنه يُعد المنطق نوعاً من الرياضة الصوفية المهيأة لعملية الإشراق من خلال تمرس الذهن والعقل في الأمور المجردة الكلية، وهذا ما ظهر واضحاً من خلال الأنتقال نحو القضية البتاتة، القضية الموجبة الضرورية، فالسالك في نظر السُّهْرُوَرْدِىّ يبدأ بالتعلق بالنور المحسوس، ثم ينتقل إلي إدراك أن النور المعقول أولي باسم النور من المحسوس، ثم ينتقل إلي مشاهدة الأنوار، ويصل إلي قمة هذه الأنوار، وهو الله حقيقية الحقائق. هذا العروج الروحي أو النفسي من عالم المادة والحس نحو عالم المجردات والمعقولات يظهر بوضوح في التغييرات التي قام بها السُّهْرُوَرْدِىّ علي مبحث القضايا، إذ حاول التخلص من علائق

المادة عن طريق التخلص من القضايا الوجودية المرتبطة بالمادة والحس، والارتفاع نحو المعقولات والمجردات، أي القضايا الكلية في المنطق.

15- إن السُّهْرُوَرْدِيّ قد قام بقفزة كبيرة أحدثت فجوة لا يمكن تجاوزها بين ما قدمه في التعريفات من عودة إلي الظواهر والمحسوسات، ثم الانتقال المفاجئ في مبحث القضايا من الجزئي إلي الكلي، فلم يحافظ علي وحدة الفكرة، كما طرحها في البداية، إذ كان الظاهر والحس هو المرجع هناك، وهنا أصبح الكلي والمجرد هو الأساس، فالسُّهْرُوَرْدِيّ لم يتابع ما بدأه في التعريفات من الإستناد إلي الواقع في المعرفة، وإنما كان الواقع لديه درجة أو مقام من مقامات المعرفة، يبدأ العقل بالمعرفة الحسية المباشرة ليترقي منها نحو المعرفة المجردة.

16- إن ما قدمه السُّهْرُوَرْدِيّ في باب القياس لم يأت فيه بجديد وإن تغيرت بعض مباحثه نتيجة التغييرات التي قام بها في مبحث القضايا، فظهر مبحث القياس لديه كأستمرار آلي لمبحث القضايا، وهو يتعامل مع نتائج آرائه في القضايا بشكل منطقي بحت، ولم يظهر أثر الإشراق في هذا المبحث، إلا إذا اعُتبرت عمليات رد أشكال القياس إلي الشكل الأول هي إستمرار لفكرة رد القضايا ؛ أي عودة إلي المصدر الأول الذي صدر عنه كل شئ . فهدفه من عرض القياس وما قام به من إصلاحات بحسب رأيه تمنح أشكال القياس القدرة علي إنتاج قضايا كلية موجبة ضرورية، فحتي عن طريق القياس حاول الأنتقال نحو الكلي الموجب الضرروي، ولو بدأ من جزئي أو سالب أو ممكن

أو غير ذلك مما يشوبه النقص في درجة الوجود، ولكنه يملك إمكانية الترقي نحو الكلي الموجب الضروري.

17- إن السُّهْرُوَرْدِيّ أراد أن يعيد سبك الحدود والمفاهيم والقضايا بشكل يخدم رؤيته لموقع المنطق من بنائه الفكري، إلا أنه رغم هذا النقد الذي قدمه ومحاولة الإصلاح التي قام بها لم يستطع الخروج عن نطاق هذا المنطق، بل بقي أميناً له في معظم مباحثه، وإن كنا قد نجد أثراً للإشراق في مباحث الحد والقضايا، إلا أنَا وجدنا أن آراءه في القياس بقيت إمتداداً منطقياً لآرائه في القضايا دون خروج عن قواعد القياس، بل سار بالقضايا إلي نتائجها المنطقية في القياس.

18- إن ما قام به السُّهْرُوَرْدِيّ قد يكون جزءاً من مشروع أكبر لم يكتمل بسبب مقتله وهو في مقتبل عمره، غير أنَا لا يمكن أن نحكم علي ما كان يمكن أن ينجز، وإنما نقيم ما تم إنجازه فعلياً.

19- لقد كشفت لنا مسيرتنا خلال هذه الدراسة أن السُّهْرُوَرْدِيّ كان أول صوفي من تصدّى للفلسفة المشائية في القرن السادس الهجري، وذلك حين أعرب في كتابه حكمة الإشراق عن تبرّمه بها، ونزوعه إلى الفلسفة الإشراقية، وهذا يعني أنه كان صوفياً أكثر من كونه فيلسوفاً، على أنه يضع الفلسفة والتصوف في علاقة خاصة لا توجد عند غيره، كما أن الفكر الإنساني في نظره غير قادر وحده على إمتلاك المعرفة التامة، ولا بد أن يستعين بالتجربة الداخلية والذوق الباطني، كما أن الاختبار الروحي لايزدهر، ويثمر إلا إذا تأسس على العلم والفلسفة. إن رؤية

السهروردي هذه جعلته موسوعي النزعة، لا يقنع بكتاب، ولا يقتصر على شيخ، ولا يتقيد بفلسفة، وقد جمع بين حكمة الفرس واليونان وكهنة مصر وبراهمة الهند، وآخى بين أفلاطون وزردشت وبين فيثاغورس وهرمس.

20- إذا كان ابن سينا قد ذكر في كتابه منطق المشرقيين أن الحكمة المشائية هي حكمة العوام، وأنه في سبيله إلي الحديث عن حكمة الخواص . وبالرغم من صدق السُّهْرُوَرْدِىّ المقتول من أن ابن سينا لم يحصل علي منابع هذه، فإن ابن سينا في رسائله وضع لبنة في بناء هذا الأساس، وهي رسائله : " حي بن يقظان" و " رسالة الطير" و "سالمان وأبسال" و " رسالة في العشق " . ولم تغب هذه الرسائل عن خواطر متصوفة الفرس، فكتب فريد الدين العطار " منطق الطير"، ونظم عبد الرحمن الجامي " سالمان وأبسال".

21- إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد إنطلق من نزعة كلية شاملة ترمي لإحياء المعرفة الصوفية اللدنية وتكوين تيار فكري إنساني ومنهج موحد يجمع بين العقل والقلب، إلا أنه يختلف عن ابن تيمية الذي إنطلق من نزعة عملية واقعية تستند إلي أساس لاهوتي إسلامي يتداخل فيها التناول العقلي مع إرادة الدفاع عن الأصول وحراسة العقائد من خطر المناطقة الذين إتهموه بالزندقة. لذا إنطلق ابن تيمية من الواقع والمحسوس، ممهداً بذلك السبيل لنقد نظرية الاستدلالات في صورتها البرهانية طارحاً ما يراه أولي بالإتباع.

22- إن السُّهْرُوَرْدِىّ في نقده للحدود والقضايا والقياس كان بحاجة إلي إعادة صياغة المقدمات لتصبح مهيأة لينطلق منها نحو

الإشـراق، فتركـز نقـده للقضـايا وجـاء القيـاس لديـه، وكـأنـه تحصـيل حاصـل، إذ أن التغـييرات الـتي أجريـت علـي القضـايا فرضت نفسها علي القياس.

23- إن مسيرتنا خلال هذا البحث كشفت لنا عن حقيقة هامة وهي أن السُّهْرُوَرْدِىّ بقي مجهولاً لفترة طويلة في العالم العربي إلي أن قام الكثير من المستشرقين من أمثال " هنري كوربان" و " لويس ماسينيون" و " ماكس هوتن " وغيرهم بنشر وتحقيق الكثير من أعماله، ودراستها بشكل مفصل، وهذا ما ساعد علي إلقاء الضوء علي السُّهْرُوَرْدِىّ الذي إمتد أثره قرونا طويلة، وخاصة في فارس، غير أن هذه الدراسات كانت غالباً ما تركز علي الجانب الإلهي من فكره المتعلق بالإشراق وفكرة النور، فتم بذلك تجاهل الجانب المنطقي من هذا الفكر والذي تكمن أهميته في قدرة السُّهْرُوَرْدِىّ البارعة في توظيف كل ما يقع عليه لخدمة فكره الإشراقي بما في ذلك المنطق ذاته، وعلي هذا الأساس بني نقده للمنطق الأرسطي، محاولاً إعطاءه دوراً في عملية الكشف والإشراق.

24- إذا كان السُّهْرُوَرْدِىّ قد رد المقولات العشر إلي خمس، وهي الجوهر والكمية والكيفية والإضافة والحركة، وعدَ متي وأين والملك أنواعاً من الإضافة، وأن يفعل وأن ينفعل أنواعاً من الحركة، وهذه المحاولات من قبل السُّهْرُوَرْدِىّ وإن كانت قد سبقت المنطق الأوروبي الحديث في نظرنا، إلا أن عملية الاختصار والرد تلك للمقولات ليست بجديدة، فالمتكلمين وإستناداً إلي رؤيتهم المختلفة للوجود والتي لا تقبل فكرة الهيولي والصورة،

أخذوا بفكرة الجزء الذي لا يتجزأ فنتج عن ذلك مفهوم مختلف للمقولات، وإذا كان ابن سينا وغيره من الفلاسفة العرب قد أخذوا بالمقولات العشر، إلا أن أنصار نظرية الجوهر الفرد من المتكلمين أثناء رفضهم للصورة والهيولي الأرسطية، حاولوا أن يكونوا العالم من جواهر فردة، يخلقها الله دون انقطاع، وهي منفصلة دائماً، ولا يكون في تلاقيها أي مركب، وبالتالي ليس هناك ثمة خط ولا سطح ولا كم متصل ولا منفصل ولا زمان ولا إضافة، وكل ما هنالك جواهر فردة، متحركة باستمرار، فالمقولات في عرف أنصار نظرية الجوهر الفرد ثلاثة لا عشرة، وهي الجوهر وأعراضه التي يجمعها الكيف، والأين الذي يتحرك فيه.

25- لقد كشفت لنا مسيرتنا خلال هذا البحث علي أن القضية البتاتة برأي السُّهْرُوَرْدِيّ تمتلك ثلاثة خصائص : القضية الكلية، ثم القضية الموجبة، القضية الضرورية، والهدف من عمليات الرد هذه كما أعلن السُّهْرُوَرْدِيّ أنه في العلوم الحقيقية لا يطلب البرهنة علي قضايا جزئية أو سالبة، وإنما العلوم الحقيقية تطلب الكلي البات .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : كتب السهروردى في مجال المنطق

ثانياً : المصادر والمراجع العربية

ثالثاً : المصادر والمراجع غير العربية

أولاً : كتب السهروردى في مجال المنطق

1- اللمحات في الحقائق، تحقيق د.محمد على أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1988 .

2- اللمحات، تحقيق د.أميل المعلوف، دار النهار للنشر، بيروت، 1969 .

3- هياكل النور، تحقيق د. محمد على أبو ريان، المكتبة التجارية، القاهرة، 1957.

4- هياكل النور، نشر محمد صبرى كرد، مطبعة السعادة، القاهرة، 1335 هـ . $\frac{16}{1}$

5- مجموعة الحكمة الإلهية، الجزء الأول، استانبول، 1945، النشريات الاسلامية جمعية المستشرقين الألمانية بتصحيح هنرى كوربان ويحتوى على :

أ- التلويحات اللوحية والعرشية .

ب- كتاب المقاومات .

ج- كتاب المشارع والمطارحات .

6- مجموعة دوم مصنفات الإشراق شهاب الدين يحيي سهروردى، الجزء الثانى، باريس طهران 1952 م، نشر هنرى كوربان ويحتوى على :

أ- كتاب حكمة الإشراق .

ب- رسالة في اعتقاد الحكماء .

ج- قصة الغربة الغريبية .

7- شـرح حـال السُّـهْرُوَرْدِىّ ، للشَّـهْرُزُورِىّ، 3/16 -17 ، ضـمن مجموعـة مصـنفات السُّـهْرُوَرْدِىّ، بعنايـة هنـرى كـربن، ط طهران، 1373 .

ثانياً : المصادر والمراجع العربية

1- ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشر وتحقيق نزار رضا ، منشورات مكتبة الحياة ، بيروت، 1965 م .

2- ابن تيمية : الرد على المنطقيين، نشر وتحقيق سليمان الندوى، المطبعة القيمة بومباى، 1368 هـ - 1949 م .

3- ــــــــ: نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الضبع، دار المعرفة، دمشق، دون تاريخ طبع .

4- ابن تغرى بردى، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى أخبار ملوك مصر والقاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1355 هـ، 1936 م .

5- ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، ج1 ، القاهرة، دون تاريخ طبع .

6- ابن خلكان : وفيات الاعيان وأنباء أبناء أهل الزمان تحقيق إحسان عباس، ج6، دار الثقافة، بيروت، 1367هـ- 1977م .

7- ابن سينا : المدخل (الجزء المنطقى من الشفاء)، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، 1952 م .

8- ـــــــ: المقولات (الجزء المنطقى من الشفاء) تحقيق الاب قنواتى وآخرين، تقديم د.ابراهيم مدكور، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، 1959 م .

9- ـــــــ: القياس (الجزء المنطقى من الشفاء)، تحقيق سعيد زايد المؤسسة العامة للتألف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1964 م .

10- ـــــــ: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، 1971 م .

11- ـــــــ: كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تفحة وقدم له د.ماجد فخرى منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1980 م .

12- ـــــــ: منطق المشرقيين، المكتبة السلفية، القاهرة، 1328 هـ - 1910 م .

13- ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق بويج، بيروت1932م.

14- ابن عربي : الفتوحات المكية، القاهرة، 1876م.

15- أبو البركات البغدادى : المعتبر في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ج1، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الركن، 1357 هـ .

16- أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية في الاسلام، دار المعارف، القاهرة، 1963 م .

17- أبو ريان (محمد على) : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1987م .

18- ـــــــــ: الإشراقية مدرسة أفلاطونية اسلامية، مناقشة المصدر الايرانى، بحث نشر بالكتاب التذكارى للسهروردى في الذكرى المئوية لوفاته الذى يصدره المجلس الأعلى لأكاديمية البحث العلمى والعلوم الاجتماعية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1980 م .

19- ـــــــــ: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980 م .

20- أحمد أمين : حى بن يقظان (لابن سينا وابن طفيل والسهروردى) دار المعارف، القاهرة، 1966 م.

21- أحمد (قيس هادى) : نظرية العلم عند فرنسيس بيكن، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، 1986م .

22- اقبال (محمد) : تجديد التفكير الدينى في الاسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، 1955 م .

23- التفتازانى (أبو الوفا) : ابن سبعين فلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، 1973 .

24- ـــــــــ: مدخل إلى التصوف الاسلامى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979 م .

25- ـــــــــ: ابن سبعين وحكم الاشراق، (شمن الكتاب التذكارى للسهروردى) .

26- التهانوى : (محمد الفاروقى): كشاف لاصطلاحات الفنون، طبعة كلتكا، 1892 م .

27- السيوطى (جلال الدين) : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام، تحقيق على سامى النشار، مطبعة الخانجى، القاهرة، 1970 م .

28- الساوى : ابن سهلان : البصائر النصيرية في المنطق، تحقيق محمد عبده، القاهرة، 1898 م .

29- السرياقوصى : (محمد أحمد مصطفى) : المنهج الرياضى بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982م.

30- ــــــ: التعريف بالمنطق الصورى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980 م .

31- ــــــ: التعريف بالمنطق الرياضى، دار نشر الثقافة، الاسكندرية، 1978 م .

32- ــــــ: النتائج الجوهرية لعدم دقه أرسطو المنطقية (ضمن بحوث ومقالات في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، الجزء الأول، القاهرة 1988 .

33- ــــــ: العلاقة الجدلية بين القضية الحملية والقضية الشرطية ضمن بحوث ومقالات في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، الجزء الأول، القاهرة، 1988 .

34- ــــــ: الطرق المنطقية والجبرية والهندسية لاختبار القياسات الارسطية ضمن بحوث ومقالات في المنطق، الجزء الأول، القاهرة، 1988م .

35- السرياقوصى (محمد أحمد مصطفى) وآخرين : أساليب البحث العلمى، مكتبة الفلا، الكويت 1988م .

36- أسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الأسبانية د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965

37- الشهروزدى : (شمس الدين محمد بن أحمد) :نزهة الأرواح وروضة الأفراح، نسخة مصورة في جامعة القاهرة تحت رقم 24- 37 .

38- الشيرازى : (قطب الدين الشيرازى) : شرح حكمة الإشراق، نسخة مصورة في جامعة القاهرة، تحت رقم 6144 .

39- الطويل (توفيق) : أسس الفلسفة، الطبعة السابعة، دار النهضة العربية، القاهرة، بدون تاريخ طبع .

40- الغزالى : المستصفى في علم الأصول، الجزء الأول، طبعة بولاق، القاهرة 1322 هـ، 1324 هـ .

41- ـــــــ: القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، نشر محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ طبع .

42- ـــــــ: المنقذ من الضلال (ضمن مجموعة بعنوان المنقذ من الضلال وكيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين)، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ طبع .

43- غراب (محمود محمود) : شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ،القاهرة .

44- الفارابى : إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1968 .

45- الفندى (محمد ثابت) : أصول المنطق الرياضى وفلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1987 م .

46- د. قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، دار النهضة المصرية، القاهرة، .1970

47- الكيالى (سامى) : السهروردى، دار المعارف، بيروت، 1955 م .

48- النشار (على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسططاليس، دار الفكر العربى، 1947 ؛ وكذلك النشار (على سامى) ::مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ،دار النهضة العربية، بيروت، 1984.

49- ــــــــ: المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، 1966 .

50- ــــــــ: فيدون في العالم الاسلامى، ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية، الاسكندرية، 1966 م .

51- أليس أمبروزا، موريس لازيروفيش : أوليات المنطق الرمزى، ترجمة عبد الفتاح الديدى، القاهرة، 1983 م .

52- برتراندراسل : تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ترجمة زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957 م .

53- ـــــــ : مقدمة في الفلسفة الرياضية، ترجمة محمد موسى أحمد، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1980 م .

54- ـــــــ: أصول الرياضيات، الجزء الأول، ترجمة محمد موسى أحمد وأحمد فؤاد الاهواني، دار المعارف، القاهرة، 1958 م .

55- بول موى : المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1961 م .

56- جعفر آل ياسين : المنطق السينوى، منشورات دار الافاق، بيروت، 1983 م .

57- جون ديوى : المنطق نظرية البحث، ترجمة زكى نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، 1969 م .

58- جولد زيهر : موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل، ترجمة عبد الرحمن بدوى (دارسة لكبار المستشرقين)، طبع النهضة العربية، القاهرة، 1946 م .

59- جومس نولجانس : السهروردى ودورة في الميدان الفلسفى، بحث ضمن (الكتاب التذكارى)، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1980 م .

60- روبير بلانشي : المنطق وتاريخه منذ أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، دار المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى، 1400 هـ، 1980 م .

61- شرف (محمد جلال) : النزعة الإشراقية بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، 1972 .

62- شرف (محمد ياسر) : حركة التصوف الاسلامى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1986 .

63- عبد الرحمن بدوى : الانسانية والوجودية في الفكر العربى، دار النهضة المصرية، 1947 م .

64- ــــــــ: المنطق الصورى والرياضى، وكالة المطبوعات، الكويت، 1981 م.

65- ــــــــ: شخصيات قلقة فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1978 م .

66- عبد القادر محمود : فلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1967.

67- عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971 م .

68- ــــــــ: ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968 م.

69- عثمان يحيي : الصحف اليونانية، أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتآله عند السهروردى بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى .

70- عزمى إسلام : أسس المنطق الرمزى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970 م

71- ــــــــ: بدايات المنطق الحديث عند لينبتز، بحث نشر ضمن وليات كلية الآداب، جامعة عين شمس، المجلد الخامس عشر، 1975 – 1978م .

72- على عبد المعطى : ليبتنز فيلسوف الذرة الروحية، تقديم محمد على أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980 م.

73- ـــــــ : المنطق الرياضى وأسسه ونظرياته، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، دون تاريخ طبع .

74- ـــــــ : المنطق الصورى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1982 م.

75- فخرى (ماجد) : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة عن الإنجليزية كمال البازجى، نشره الدار المتحدة، بيروت، 1972 م.

76- ـــــــ : السهروردى ومآخذه على المشائية العرب، بحث نشر بالكتاب التذكارى للسهروردى .

77- كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع الأولى حتى وفاة ابن رشد، ترجمة نصير مروه – حسن قبيسى، منشورات عويدات، بيروت، 1966 م .

78- ـــــــ : السهروردى المقتول، مؤسس المذهب الإشراقى، ترجمة عبد الرحمن بدوى، ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1946 .

79- ماهر عبد القادر : فلسفة العلوم الطبيعية " المنطق الاستقرائى "، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1979 م .

80- ـــــــ : المنطق الرياضى، التطور المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980م .

81- محمد مصطفى حلمى : حكيم الإشراق وحياته الروحية ، بحث نشر بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الثانى عشر الجزء الثانى، عدد ديسمبر، 1970 م.

82- ــــــ: الحياة الروحية فى الإسلام، سلسلة دراسات إسلامية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م.

83- ــــــ: آثار السهروردى المقتول " تصنيفاتها " وخصائصها الصوفية والفلسفية " بحث نشر بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الثانى عشر، الجزء الأول، عدد مايو 1951 م .

84- ــــــ: السهروردى وحكمة الإشراق، بحث نشر بدائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثانى عشر، طبعة دار الشعب، القاهرة .

85- محمود (زكى نجيب) : المنطق الوضعى، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1973 .

86- ــــــ: نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980 م .

87- مدكور (ابراهيم بيومى) : بين السهروردى وابن سينا، بحث نشر بالكتاب التذكارى ،

88- ــــــ: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، جزآن، دار المعارف، القاهرة، 1983 م .

89- ــــــ: وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، الكتاب الذهبي لابن عربي، القاهرة، 1969م.

90- مصطفى عبد الرزاق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1364 هـ - 1945 ك .

91- د. مصطفي غالب : السُّهْرُوَرْدِىّ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1982.

92- ناصر محمد يحيي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهْرُوَرْدِىّ وابن تيمية، رسالة ماجستير غير منشورة، بكلية الآداب، جامعة دمشق، سوريا، 2005م.

93- نللينو (كارل الفونسو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى، منشورات الجامعة المصرية، روما، 1911 م.

94- ــــــــ: محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية، ترجمة عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية، دار النهضة المصرية، 1946 م.

95- نجاح موسى أحمد : فكرة الإرادة عند أسبينوزا، بحث ماجستير غير منشورة، جامعة أسيوط، 1984.

96- نوال الصراف الصايغ : المرجع في الفكر الفلسفى، نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقى والتفكير العلمى، دار الفكر العربى، القاهرة، 1983 م.

97- ياقوت الحموى : معجم الأدباء، المجلد التاسع عشر، دار المأمون بالقاهرة، بدون تاريخ طبع .

98- نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شرابيه، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ،2012م.

99- ـــــــ: معجم البلدان، الجزء الثالث، دار صادر، بيروت، 1979م .

100- يان لوكاشفيتش : نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصورى الحديث، منشأة المعارف الاسكندرية، 1961م.

101- يحيي هويدى : منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1979 م .

ثالثاً : المصادر والمراجع غير العربية :

1- Alvred Tarski : Introduction to Logic " and the Methdology of Deuctive Sciences . Oxford, University press, New Yourk, 8 th printing, 1959 .

وقد قام بالترجمة إلي العربية عزمى إسلام، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة .

2- Bretrand Russell : Mysticism and Logic and other Essays, Allen 8 Unwin . the Impression 1932 .

3- Bosonquet, B. : Essentials of logic, London 1895 .

4- __ : Logic or Morphology of knowledge, Book 1, CH, 1, Ed 2, London 1911 .

5- Bardlely, F, H, : The Principles of logic, London, 1876 .

6- Cranap. R. : The old and the New Logic, in Logical positivism Ed By. Ayer, A. J. The free Press of Glenoe, U. S. A., 4 th ., Printing, 1963 .

7- Carrccio E : Mathematics and logic in History and in cantemporary Thought (Faber & Faber, London 1964) .

8- Corbin, H : Oera Metaphysics et Mystica, VOL . Primir Paris, 1949 .

9- Eaton, R, M. : General Logic, Cherles Scribner`s Sons 1931 .

10- Gardet, L : Quelques reflexions sur l Ishaq de suhrawardi .

ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى .

11- Goerge Anawati, (Pere) : la Nation de wujoud dons le kitabal al Mashari walm Ularohot de Suhrawardi .

ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى .

12- Goblot : Traite de Logique, 4 Ed, Paris 1962 .

13- Hibert, D, Ackermann W. : Principles of Mathamtical Logic, Chelsia Pulisbing company, New Yourk, 1950 .

14- Max Horten : Die philosophie des Islam, Munschen, 1924 .

15- Iqbal, M : The development of metaphysics in Persia, London, 1908 .

16- Jevons : Elementory in Logic, London, Macmillon, 1918 .

17- Joseph, H. W. B : An Introduction to logic, oxford university press, London 1931 .

18- Kneal . W. Kneal, M : The development of logic, oxford at the clarendon press, London, 1966 .

19- Keynes, J. M. : Formal Logic, London, Macmillan 4 th Ed . 1906 .

20- Massignon, L : recuell de Textes Indits concernant l`historie de la Mytique en Pays D`islam Paris, 1929 .

21- Mill J. S. : System of Logic, Harper and Bros New Yeark 1887 .

22- Nasr, Sayyed Hassein : Shihab Al-Din Suhrawordi Maqtul in A history Philosophy, with Short Accounts of Ather D`Sciplines and the modern Renaissance in Muslim Lands` Edited and introduced by M. M. Sharif, Vol. 1 wiesbaden, Otto Harrassowits, 1963 .

23- Stebbing, S : A modern Introduction to Logic, Methuen & CO. London, 1950 .

24- Robert Adamson, L. L. D. : A short History of Logic, William Black wood and sons, Edinburg hand, London 1911 .

25- The New Encyclopuedia Britannica, article S. Stebbing 14 . Eme Ed, William Binton, Publisher, London, 1943 – 1973 .


المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة
ثامنـــاً : التحلــل مــن عــدد أضــرب أشــكال القياسات الأرسطية	245
تاسعاً : إنكار الشكل الرابع	248
نتائج الدراسة	257
قائمة المصادر والمراجع	271
أولاً : كتب السهروردى في مجال المنطق	273
ثانياً : المصادر والمراجع العربية	274
ثالثاً : المصادر والمراجع غير العربية	285
الفهرس	288